جدید فقہی مباحث

جبری شادی کا شرعی حکم

بحث و تحقیق

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

بانی

حضرت مولانا مفتی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

جلد (۲۳)

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی

مجمع الفقہ الاسلامی (انڈیا) Islamic Figh Academy (India)

[illegible] علمی و فقہی خدمات

[illegible] نعیم اشرف نور [illegible] اللہ خان صاحب رحمۃ اللہ علیہ

[illegible] اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی و علمی خدمات کو قبول فرمائے [illegible] کی تقویت کے ذریعے بنائیں۔

[illegible] کی خدمات کی اشاعت میں اشاعت علوم و تعلیم کے لیے آپ نے [illegible] اور القرآن [illegible]

[illegible] جاتی ہے [illegible] صرف آپ کے ادارے کو حاصل ہے [illegible]

والسلام [illegible]

[illegible]

بانی و مدیر ..... نعیم اشرف نور

ناشر ..... دار القرآن گلشن اقبال

کراچی فون 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

مکتبۃ القرآن [illegible] کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

[illegible] 021 32631851 — [illegible] 047-[illegible]

[illegible] 021-32630744 — [illegible] 047-[illegible]

[illegible] 021-35032020 — [illegible] 047 37334228

[illegible] 021-35031555-6 — [illegible] 2586557

[illegible] H 8/1 [illegible]

فہرست مضامین

جبری شادی

مجلس ادارت

۱- مولانا مفتی ظفیر الدین مفتاحی

۲- مولانا برہان الدین سنبھلی

۳- مولانا محمد رضوان القاسمی

۴- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

۵- مولانا عتیق احمد بستوی

۶- مولانا عبید اللہ اسعدی

۷- مولانا نعیم اختر ندوی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

احکام شریعت کی بنیاد عدل پر ہے، "إن الله يأمر بالعدل والإحسان" (سورۂ نحل:۹۰)۔ اس نے تمام انسانی طبقات کو انصاف فراہم کیا ہے اور دنیا کے مختلف مذاہب اور نظامہائے حیات میں جو ناانصافیاں روا رکھی گئی تھیں، ان کو دور کیا ہے، اور جیسے شفیق باپ اور دردمند ماں کا اپنے بچوں میں اس کی طرف زیادہ جھکاؤ ہوتا ہے جو کسی پہلو سے کمزور ہو، اسی طرح پیغمبر اسلام جناب محمد رسول اللہ ﷺ یوں تو تمام عالم کے لئے رحمت تھے، لیکن اس وقت دو طبقات جو سب سے زیادہ مظلوم تھے: "عورتیں اور غلام"، ان پر آپ کی نگاہ التفات سب سے زیادہ تھی اور آپ ﷺ نے زندگی کے آخری اوقات تک ان کے بارے میں حسن سلوک کی ہدایت فرمائی۔

اسلام سے پہلے عورت کے بارے میں تصور تھا کہ وہ بھی ایک جائداد ہے، جو چیز خود جائداد ہو اس میں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، یہاں تک کہ وہ اپنے وجود کی بھی مالک نہیں ہوتی، اسی لئے ایک طرف عورت کو میراث سے محروم کیا گیا اور دوسری طرف شادی سے پہلے اسے باپ کی اور شادی کے بعد شوہر کی ملکیت سمجھا گیا، نہ اسے اپنے مال میں کوئی اختیار حاصل تھا اور نہ وہ اپنی ذات کے بارے میں خود مختار تھی، اسی لئے وہ خود اپنا نکاح نہیں کر سکتی تھی، اولیاء اس کی مرضی کے بغیر اس کا نکاح کر دیتے تھے، اور مہر جو عورت کا حق ہے، اس پر بھی خود قابض ہو جایا کرتے تھے۔

اسلام نے عورت کو عزت واحترام کا مقام دیا، اسے مالکانہ حقوق عطا کئے، میراث کے حق سے نوازا، اور بتایا کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں خود فیصلہ کرنے کا حق رکھتی ہے، اولیاء اس پر کوئی رشتہ مسلط نہیں کر سکتے اور اپنی خواہش ومرضی کو اس پر زبردستی تھوپنے کا حق نہیں رکھتے، رسول اللہ ﷺ کے ارشادات میں بڑی وضاحت کے ساتھ اس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے، دوسری طرف لڑکیوں کو اس بات کی تلقین بھی کی گئی کہ اولیا کی رائے ان پر لازم نہیں ہے، لیکن وہ اس کو اہمیت دیں اور اس کو ملحوظ رکھنے کی کوشش کریں، کیونکہ ان کی رائے تجربہ اور بہی خواہی پر مبنی ہے۔

مغربی ممالک میں مقیم مسلمانوں کی طرف سے یہ صورتحال سامنے آئی کہ وہاں اس سلسلہ میں ایک گونہ بے اعتدالی پائی جاتی ہے، ایک طرف اولیاء کی طرف سے لڑکیوں پر رشتوں کے لئے جبر کیا جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بعد کو زوجین کے درمیان تعلقات میں ناہمواری پیدا ہوتی ہے اور طلاق اور خلع تک نوبت آجاتی ہے، دوسری طرف مغربی تہذیب کے اثر سے لڑکوں اور لڑکیوں میں اولیاء کی رائے کو اہمیت نہ دینے کا رجحان بڑھتا جارہا ہے اور بعض اوقات نوجوان لڑکے اور لڑکیوں کے جذباتی فیصلے آئندہ خود ان کے لئے دشواری کا باعث بن جاتے ہیں۔

اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے تیرہویں سمینار منعقدہ ۱۳ تا ۱۶ اپریل ۲۰۰۱ء، جامعہ سید احمد شہید کٹولی میں ''جبری نکاح'' کا موضوع بھی شامل تھا، سمینار میں جو اہم مقالات اہل علم کی طرف سے آئے اور بہ اتفاق رائے جو فیصلہ ہوا، ان کا مجموعہ اس وقت آپ کے سامنے پیش ہے، جو عائلی زندگی کے ایک اہم پہلو کو سمجھنے میں معاون بھی ہوگا اور شخصی آزادی کے سلسلہ میں اسلام کی روشن تعلیمات کی تصویر بھی لوگوں کے سامنے آسکے گی، اس موقع سے مجھے سنگھ پریوار سے تعلق رکھنے والے سینئر سیاستداں اور سابق وزیر اعظم ہند جناب اٹل بہاری واجپائی کی بات یاد آتی ہے جسے اردو کے علاوہ انگریزی اخبارات نے نمایاں طور پر شائع کیا تھا کہ'' مجھے اسلام کی یہ بات بہت اچھی لگتی ہے کہ لڑکی سے اجازت لئے بغیر اس کا نکاح نہیں

کیا جا سکتا"۔ افسوس نہ ہمارے برادران وطن نے ٹھنڈے دل سے اسلامی تعلیمات کو سمجھنے کی کوشش کی اور نہ ہم مسلمانوں نے ان تک اس امانت کو پہنچانے کی سنجیدہ کوشش کی ہے، ورنہ اسلامی تعلیمات قانون فطرت سے ہم آہنگی، عقل و مشاہدہ سے موافقت اور انسانی زندگی کے تقاضوں کی تکمیل کر صلاحیت کی جہت سے نہ صرف امت مسلمہ، بلکہ پوری انسانیت کے لئے نجات و فلاح کی کلید ہے اور اس سے نہ صرف آخرت کی کامیابی متعلق ہے، بلکہ دنیا میں سکون و طمانیت کا باعث بھی ہے۔ اور شاعر کے اس شعر کا مصداق ہے:

زفرق تا بقدم ہر کجا کہ می نگرم
کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا ایں جاست

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے بانی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی کو اجر جزیل عطا فرمائے، اکیڈمی کو دوام و استحکام بخشے اور اس کی یہ پیش کش عند اللہ و عند الناس مقبول ہو۔ واللہ ھو المستعان۔

خالد سیف اللہ رحمانی

(خادم اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

۱۲ر جون ۲۰۰۱ء مطابق ۲۳ر ربیع الثانی ۱۴۲۲ھ

سوالنامہ:

آپ کی خدمت میں برطانیہ اور بعض دوسرے مغربی ممالک کے مسلم سماج کی بعض مشکلات و مسائل کا شرعی حل دریافت کرنے کے لئے یہ تحریر بھیجی جارہی ہے، امید ہے کہ آپ حالات کی نزاکت اور پیچیدگی کو سامنے رکھتے ہوئے کتاب وسنت، مقاصد شریعت اور فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں ایسا حل تجویز فرمائیں گے جو قابل عمل ہوگا۔

آپ کو یہ بات معلوم ہوگی کہ برطانیہ، دوسرے مغربی ممالک نیز امریکہ میں ایشیا اور افریقہ سے گئے ہوئے مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد آباد ہے اور اس آبادی میں تیزی کے ساتھ اضافہ ہوتا جارہا ہے۔ بہت سے خاندان ایسے بھی ہیں جو دو تین پشتوں سے ان ممالک میں آباد ہیں۔ جن مسلمان بچوں کی پیدائش، نشوونما اور تعلیم وتربیت ان ہی مغربی ممالک میں ہوئی، انہیں ان ملکوں سے کوئی زیادہ لگاؤ اور دلچسپی نہیں ہوتی جہاں سے ان کا خاندان ترک وطن کر کے مغربی ملکوں میں آباد ہوا ہے۔ مغربی ممالک میں پلنے اور بڑھنے والے مسلمان بچے اور بچیوں کا مزاج وذاق بھی بڑی حد تک مغربی سانچہ میں ڈھل چکا ہوتا ہے۔ ان ممالک کے مسلمان لڑکے اور لڑکیوں میں یہ رجحان تیزی کے ساتھ بڑھتا جارہا ہے کہ ان کا ازدواجی رشتہ ان ہی ملکوں میں پیدا ہونے والے اور تعلیم وتربیت حاصل کرنے والے مسلمان لڑکے اور لڑکیوں سے کرایا جائے۔

دوسری طرف بسا اوقات والدین کی خواہش اور کوشش یہ ہوتی ہے کہ ازدواجی رشتے اپنے خاندان میں کئے جائیں، یعنی ہندوستان یا پاکستان سے برطانیہ منتقل ہونے والے ماں باپ یہ چاہتے ہیں کہ اپنی بہو اور داماد ہند و پاک میں آباد اپنے خاندان سے حاصل کریں۔

یہ کشمکش بسا اوقات بہت ناپسندیدہ صورت اختیار کر لیتی ہے، خصوصاً لڑکیوں کے

مسئلہ میں۔ برطانیہ میں قائم شرعی پنچایتوں اور شرعی کونسلوں کے سامنے ایسے بہت سے واقعات آتے رہتے ہیں کہ عاقلہ بالغہ لڑکی کے والدین یا بھائی وغیرہ لڑکی کو اپنا قدیم وطن دکھانے یا سیر وتفریح کرانے کے عنوان سے ہندوستان یا پاکستان لے جاتے ہیں اور لڑکی کی شادی اپنے کسی عزیز وقریب سے کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لڑکی کسی طرح اس نکاح پر رضامند نہیں ہوتی اور صاف کہہ دیتی ہے کہ ہم اس نوجوان کے ساتھ کسی طرح زندگی نہیں گذار سکتے۔ اس کے باوجود اولیاء اسے نکاح کرنے پر مجبور کرتے ہیں، جبر واکراہ کی شکلیں اختیار کرتے ہیں، اسے نکاح پر آمادہ کرنے کے لئے زدوکوب کرتے ہیں۔ یہ دھمکی دیتے ہیں کہ اگر تم نے اس شخص سے نکاح نہیں کیا تو تمہارا پاسپورٹ جلادیں گے، برباد کردیں گے اور تم کو برطانیہ کی شہریت سے محروم کر کے یہیں سڑادیں گے۔ مجبور وبے بس لڑکی اس طرح کی دھمکیوں اور جبر واکراہ سے مجبور ہو کر نکاح پر رضامندی کا زبانی اظہار کردیتی ہے، حالانکہ وہ دل سے اس نکاح پر ہرگز آمادہ نہیں تھی۔ اس جبری نکاح کا ایک بڑا مقصد اس نوجوان کو برطانیہ کی شہریت دلوانا اور برطانیہ میں بسانا ہوتا ہے جس کے ساتھ نکاح کرنے پر لڑکی کو مجبور کیا گیا۔

اس طرح کی لڑکیاں برطانیہ واپس جانے کے بعد ان نوجوانوں کو اپنا شوہر تسلیم کرنے اور ان کے ساتھ ازدواجی زندگی بسر کرنے سے انکار کردیتی ہیں۔ ان میں جو دیندار ہوتی ہیں، خدا کا خوف رکھتی ہیں وہ مسئلہ معلوم کرنے اور نکاح فسخ کرانے کے مقصد سے شرعی کونسلوں کی طرف رجوع کرتی ہیں۔

یہ واقعات اتنی کثرت سے ہونے لگے ہیں کہ حکومت برطانیہ نے اس پر رپورٹ مرتب کروائی اور ان واقعات کا سخت نوٹس لیا۔ پریس میں ایسے واقعات آنے سے مسلمانوں اور اسلام کی تصویر بھی خراب ہوئی اور آزادی نسواں نیز حقوق انسانی کی تنظیموں کو یہ کہنے کا موقع ملا کہ اسلام میں آزادی رائے اور عورتوں کے حقوق اس حد تک پامال ہیں کہ عاقلہ، بالغہ، تعلیم یافتہ، باشعور لڑکی کو جبراً کسی ناپسندیدہ شخص کے نکاح میں رہنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

یہ نکتہ بھی ملحوظ خاطر رہنا چاہئے کہ شریعت نے اولیاء کو بچے اور بچیوں کے معاملات میں

تصرف کا جو بھی اختیار دیا ہے، اس کی بنیاد ان کے ساتھ شفقت اور ان کے مفادات کی رعایت وحفاظت ہے، لہٰذا ولایت کی بنیاد پر انہیں ایسے ہی تصرفات کا اختیار ہونا چاہئے جن میں بچوں کا فائدہ اور ان کے مفادات کی حفاظت ہو۔

ہندوستان میں بھی اب اس طرح کے واقعات مسلسل رونما ہونے لگے ہیں، جس میں جبر کے ساتھ نکاح کردیا جاتا ہے۔

اس پس منظر میں آپ درج ذیل سوالات کے جوابات قدرے تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائیں:

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے اس کی رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے، جیسا کہ احادیث نبویہ سے واضح ہے۔ کیا وہ صورت رضامندی میں شامل ہوگی جب کہ لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا پاسپورٹ ضائع کر دینے کی سخت دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا گیا ہو جب کہ دل سے وہ اس نکاح پر راضی نہیں ہے؟

۲- مکرہ کا نکاح شرعاً منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ کیا اس سلسلے میں اکراہ ملجی اور اکراہ غیر ملجی کے درمیان کوئی فرق ہے؟

۳- قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اگر اس طرح کا کیس آتا ہے اور قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات وغیرہ کے بعد اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ جبر واکراہ سے مجبور ہو کر لڑکی نے رضامندی کا اظہار کیا تھا اور لڑکی کسی طرح اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہو تو کیا شرعی کونسل یا قاضی اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں؟

۴- اوپر جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا، اس کے بعد کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان زن وشوئی تعلقات بھی قائم ہو جاتے ہیں اور کبھی زن وشوئی تعلقات قائم ہونے کی نوبت نہیں آتی، دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہے یا الگ الگ، تحریر فرمائیں۔

فیصلے:

جبری شادی

برطانیہ اور بعض مغربی ممالک کے سماجی حالات کے پس منظر میں اولیاء کی جانب سے لڑکیوں کو رشتہ نکاح کے سلسلے میں مجبور کئے جانے کے واقعات پر اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے تیرہویں سیمینار منعقدہ جامعہ سید احمد شہید کٹولی ضلع آباد میں غور کیا گیا اور حسب ذیل فیصلے کئے گئے:

۱- لڑکا یا لڑکی جب بالغ ہو جائیں تو شریعت نے انہیں اپنی ذات کے بارے میں تصرف اور نکاح کے سلسلے میں رشتہ کے انتخاب کا حق دیا ہے۔ یہ حریت مخصوص شریعت اسلامیہ کے امتیازات میں سے ہے، بلکہ آج مغرب و مشرق کی بہت سی قوموں نے عورتوں کو جو حقوق دیئے ہیں وہ انہی اسلامی تعلیمات سے متاثر ہونے کا نتیجہ ہے۔

۲- اولیاء کی جانب سے بالغ لڑکی یا لڑکے کو ان کی خواہش اور رضا کا خیال کئے بغیر کسی رشتہ پر مجبور کرنا قطعاً جائز نہیں، لہذا اولیاء کا اپنی رائے پر اصرار اور اس پر مجبور کرنے کے لئے طرح طرح کی دھمکیاں دینا اسلام کے دیئے ہوئے حقوق سے محروم کرنے کی ناروا کوشش ہے، جو کسی طرح درست نہیں ہے۔

۳- لڑکوں اور لڑکیوں کو بھی چاہئے کہ اپنے اولیاء کے انتخاب کردہ رشتے کو ترجیح دیں، کیونکہ اولیاء کی شفقت و محبت اور ان کے تجربہ کی وجہ سے عموماً یہی امید ہے کہ اولیاء نے ان کے لئے رشتے کا انتخاب کرتے وقت ان کے مفادات کا پورا پورا لحاظ کیا ہوگا۔

۴۔ نکاح کے منعقد ہونے یا نہ ہونے کا تعلق نکاح کے وقت رضامندی کے اظہار سے ہے، لہٰذا اگر بالغ لڑکے یا لڑکی نے نکاح کے وقت رضامندی کا اظہار کر دیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

۵۔ اگر قاضی شرعی اور قضاء کے کام کرنے والے اداروں ذمہ داروں کے سامنے یہ بات بہ تحقیق ثابت ہو جائے کہ اولیاء نے بالغ لڑکی کے نکاح کے سلسلے میں جبر و زبردستی سے کام لیا ہے اور اس کو مجبور کر کے بوقت نکاح ہاں کرا لیا ہے اور لڑکی رشتہ ہو جانے کے بعد اس رشتہ کو باقی و برقرار رکھنے کے لئے کسی طرح تیار نہیں ہے اور فسخ کا مطالبہ کرتی ہے اور شوہر نہ بطور خود اسے جدا کرتا ہے اور نہ خلع و طلاق پر آمادہ ہے تو قاضی شرعی کو دفع ظلم کی غرض سے فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

عرض مسئلہ:

جبری شادی

مولانا محمد عبید اللہ اسعدی
سکریٹری بورڈ سیمینار اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
استاذ حدیث جامعہ حسینیہ شمس آباد

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اپنے تیرہویں فقہی سیمینار کا ایک موضوع جبری شادی رکھا ہے۔ اس سے متعلق عرض، خلاصہ اور تجزیہ و جائزہ پیش کرنے کا احقر کو مکلف بنایا گیا ہے۔

بنیادی طور پر اس مسئلہ کا تعلق "ولایت و کفاءت" کے موضوع سے ہے اور ان دونوں امور کے سلسلہ میں اکیڈمی کی طرف سے سیمینار ہو چکا ہے اور تجاویز بھی آ چکی ہیں۔ اس کے بعد برطانیہ وغیرہ کے حالات کے پس منظر میں وہاں مقیم فکر مند علماء کے تقاضے کے تحت اس موضوع کو اختیار کیا گیا ہے۔ بہر حال پہلے تو اس سے متعلق موصول ہونے والی تحریروں کا خلاصہ ملاحظہ فرمائیے اور اس کے بعد احقر کا جائزہ و تجزیہ پیش خدمت ہے۔

اس موضوع سے متعلق مرسلہ و تیار کردہ سوالنامہ کے جواب میں اکیڈمی کو کل ۳۳ تحریریں عرض کی تجویز و تحریر کے وقت تک موصول ہوئیں جن میں: اکثر تو مختصر ہیں اور چند مبسوط ہیں۔ جواب دینے والوں میں اکیڈمی کے مستقل معاونین و شریک کار، نیز اہم حضرات یہ ہیں: مفتی عزیز الرحمٰن بنجنوری [illegible] مفتی، مولانا مفتی محمد [illegible] مولانا [illegible] اسرار الحق

سہیلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا قدرت اللہ باقوی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا عبدالعظیم اصلاحی۔

جوابات کی نوعیت یہ ہے کہ بعض حضرات نے اجمالی جواب پر اکتفا کیا ہے اور ہر ہر دفعہ کا جواب نہیں دیا ہے اور نہ ان کے کلام سے اس کا اخذ کرنا ممکن ہے، اور بعض حضرات نے ہر دفعہ کا وضاحت وصراحت سے جواب دیا ہے، خلاصہ میں کوشش کی گئی ہے کہ کوئی رائے چھوٹنے نہ پائے اور نہ کسی رائے کے اخذ کرنے میں غلطی ہو، مگر براءت کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا۔

پہلا سوال:

قبل عقد لڑکی سے بحکم "ہاں" کرانا۔ کیا رضا شمار کیا جائے گا؟

مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا اقبال قاسمی اور مولانا نعیم اختر صاحب کا جواب ہے کہ اس کو رضا شمار کیا جائے گا اور اکثر حضرات کا خیال ہے کہ نہیں۔

دوسرا سوال:

بوقت عقد بحکم "ہاں" کرانا کیا قبول عقد ہے اور نکاح ہو جائے گا؟

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اسرار الحق سہیلی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا محمد ظفر، مولانا نعیم اختر، مولانا اقبال قاسمی، مولانا مصطفیٰ قاسمی اور مولانا نیاز احمد کا خیال ہے کہ نکاح ہو جائے گا، جبکہ مفتی عزیز الرحمن بجنوری، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا قدرت اللہ باقوی اور مولانا محمد اعظمی کا خیال ہے کہ نہیں ہوگا۔ بعض حضرات نے یہ فرق کیا ہے کہ اگر بحکم دستخط کرایا گیا ہے اور زبان سے نہیں کہلایا تو نہیں ہوگا ورنہ ہو جائے گا۔

تیسرا سوال:

برطانیہ وہندوستان وغیرہ کا معاشرتی فرق کیا کفاءت کے تحت آتا ہے؟

اس کے تحت بصراحت جواب دینے والے متفق ہیں کہ کفاءت کی نسبت سے اس کا کوئی اعتبار نہیں اور لڑکی کو کوئی حق نہیں، البتہ مولانا ظفر عالم ندوی نے کہا ہے کہ خلع کر لے۔

چوتھا سوال:

مذکورہ صورت میں تفریق کے لئے دخول وعدم دخول کا فرق؟

اس کے تحت کئی آراء ہیں:

۱- بہر صورت حق ہے (مولانا اسرار الحق سہیلی، مولانا اقبال احمد قاسمی، البتہ اقبال صاحب کہتے ہیں کہ اگر دخول میں بھی جبر ہو تو بعد دخول بھی حق ہے)۔

۲- بہر صورت حق نہیں (مولانا نعیم اختر)۔

۳- بعد دخول حق نہیں (مولانا عبد العظیم اصلاحی، مولانا محمد ظفر، مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا عبد القادر عبد اللہ)۔

۴- اگر جبر ہو تو حق ہے ورنہ نہیں (شوکت صبا)۔

پانچواں سوال:

جبر واکراہ کا تحقق ہونے پر شرعی کونسل وغیرہ دفع تفریق ہے یا نہیں؟

اس کے تحت مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اقبال قاسمی اور مولانا نعیم اختر کی رائے ہے کہ کوئی حق نہیں اور بقیہ وہ حضرات جنہوں نے اس پہلو کی صراحت کی ہے سب متفق ہیں کہ شرعی کونسل کو یہ حق ہے۔ ان حضرات میں مفتی عزیز الرحمن بجنوری، مولانا ابوسفیان مظاہری، مولانا اسرار الحق سہیلی، مولانا ظفر عالم ندوی اور مولانا ابو العاص وحیدی وغیرہ ہیں۔

مفتی عزیز الرحمن صاحب بجنوری اس قسم کے نکاح کے انعقاد کے قائل نہیں ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ قاضی شرعی یا شرعی پنچایت کو بلا جھجک نکاح فسخ کر دینا چاہئے، یہ احتیاطاً ہے، ورنہ جب نکاح کا وجود ہی تسلیم نہیں تو فسخ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

یہ مقالہ نگار حضرات کی آراء کا خلاصہ تھا۔ اب احقر کا تجزیہ سماعت فرمائیں۔

پہلی بات تو یہ کہ جبری شادی کی ایک صورت یہ ہے کہ باپ، دادا وغیرہ بچی یا بچے کی شادی خالص اپنی مرضی سے کریں اور ان کے بلوغ کے بعد جو دیا تو ان سے استفسار نہ کریں یا استفسار کریں تو ان کے انکار کا لحاظ کئے بغیر خود ہی ایجاب وقبول کرلیں۔ سوال میں یہ صورت شامل نہیں ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر عقد اور ایجاب وقبول کا علم ہونے پر لڑکی یا لڑکا خاموش رہے، کچھ نہ بولے تو نکاح نافذ ہو جانے کا ورنہ نہ ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ لڑکی کے انکار کی صورت میں اس سے بوقت ایجاب وقبول، باصرار اور بجبار باں اور قبول کہلایا اور کروایا جائے۔ اس کی بابت سوال کیا گیا ہے تو اگر اجبار کے ساتھ تحریر کی گئی، دستخط یا انگوٹھا تو یہ غیر معتبر ہے۔ اور اگر ہاں کروایا گیا تو حنفیہ کے نزدیک یہ نکاح ہو جاتا ہے، اور اس نکاح کی صحت کی وجہ بعض وہ توضیحات ہیں جو شریعت نے انعقاد نکاح اور طلاق کی بابت رکھی ہیں جن کی بنیاد ترمذی وغیرہ کی معروف حدیث ہے: "ثلاث جدھن جد وھزلھن جد" (جامع ترمذی، کتاب الطلاق۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے اور تمام اہل علم کا اس کے موافق ذکر فرمایا ہے)۔ اس حدیث کے مطابق مذاق کے طور پر کہے جانے والے ایجاب وقبول کے الفاظ بھی صحت نکاح کے لئے کافی ہیں اور جب مذاق سے نکاح ہو جاتا ہے تو اکراہ و اجبار کی صورت میں بدرجہ اولیٰ ہو جائے گا۔ کیونکہ مذاق کی صورت میں جانبین کا سرے سے رشتہ کرنے کا کوئی ارادہ ہی نہیں ہے اور آپس میں گفتگو بھی ایک تفریح اور دل لگی ہے۔ اور اکراہ کی صورت میں ایک فریق تو پورے طور پر آمادہ و رضامند ہی ہے دوسرا فریق جس پر جبر ہے تو وہ بھی اپنے نفع ونقصان کو سوچ کر ہی فیصلہ کر رہا ہے اور ہاں کر رہا ہے یعنی لڑکی، بذا لڑکی کی طرف سے بھی عقد کا قصد و ارادہ پایا گیا، اگرچہ یہ ارادہ بادل ناخواستہ انتہائی ناپسندیدگی ورنا گواری کے ساتھ ہے مگر لڑکی اس نکاح کی ہاں کر رہی ہے کہ اس کے سامنے انکار کی صورتیں کم از کم فی الحال قبول کی صورتوں سے بڑھ کر ہیں تو ہاں کر کے وہ خود کو فی الحال کسی بعض مشکلات سے بچا رہی ہے۔

لہٰذا یہ نکاح تو ہو گیا جبکہ نکاح باپ دادا نے کرایا ہے اور بظاہر انہوں نے لڑکی کے حق میں کسی برائی کا ارادہ نہیں کیا ہے اور نہ اپنی کسی ذاتی غرض و منفعت کے حاصل کرنے کا، کہ کہا جائے کہ یہی غرض پر لڑکی کو بھینٹ چڑھا دیا۔

اور یہ نکاح حنفیہ کے علاوہ۔ بقیہ تینوں مذاہب وائمہ کی رائے کے مطابق بھی منعقد و درست ہوگا جبکہ نکاح باپ دادا نے کیا ہو۔ کیونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک باپ کو بالغہ باکرہ پر بھی ولایت اجباری حاصل ہے اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کے نزدیک دادا کو بھی۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ اس کے بعد لڑکی رشتے کو نباہنے کی بھی پابند اور اس پر مجبور ہے یا یہ کہ اس کو رشتے کے ختم کرنے کے مطالبے کا حق حاصل ہے۔

تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جب نکاح صحیح ہوا اور بظاہر حال اس میں لڑکی کی بہتری و مصلحت کا ہی لحاظ کیا گیا تو لڑکی سے یہی کہا جائے گا کہ اس رشتے کو باقی برقرار رکھے اور صبر و ایثار سے کام لے، والدین کی خوشی اور ان کے پسند کردہ مستقبل کو اپنے حق میں بہتر سمجھے جن مضرتوں سے بچنے کے لئے اس نے مجبور ہو کر نکاح کو قبول کیا ہے، رشتے کو ختم کرنے کی صورت میں اس قسم کی مضرتوں کا سامنا کرنا پڑے گا اور پھر اس کو مطلوبہ خوشیاں پورے طور پر حاصل نہ ہوں گی۔

لیکن اگر وہ خود کو اس پر کسی طرح آمادہ نہ کر سکے تو اس کو رشتے کے ختم کرنے کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

یہ حق اس کو اس وجہ سے حاصل ہے کہ لڑکی نے اگرچہ ہاں کر دی ہے مگر خود کو انتہائی مجبور پا کر اور اس حال میں کہ اس کا دل اس رشتے پر کسی طرح آمادہ نہ تھا، اس لئے ہاں کرنے بلکہ خود کو شوہر کے سپرد کرنے کے باوجود بھی بسا اوقات وہ شوہر کو اپنے دل میں وہ جگہ نہیں دے پاتی اور اپنے دل میں اس کے اندر وہ احساسات و جذبات پیدا کرنے سے عاجز رہتی ہے جو ازدواجی زندگی کی حقیقی مسرتوں کے لئے درکار ہیں بلکہ شوہر کے لئے معاندانہ جذبات اس میں

برابر برقرار رہتے ہیں اور فروغ پاتے رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس عظیم و نازک رشتہ میں یہ بدمزگی کامیاب مستقبل اور اچھے نتائج کا پیش خیمہ نہیں بن سکتی بلکہ زوجین کے لئے ہر اعتبار سے مسائل کو جنم دینے والی ہوگی اور صورت حال وہ ہوگی جس کو قرآن وفقہ کی تعبیر میں "شقاق" سے تعبیر کیا گیا ہے، خواہ یہ ہو کہ یہ صورتحال پیدا ہو چکی ہو یا یہ کہ دونوں بتدریج اس کی طرف جا رہے ہوں۔

اس لئے لڑکی کو حق ہے کہ وہ شرعی حدود میں اس رشتے کو ختم کرنے اور اپنی آزادی کا مطالبہ کرے۔ اور ایسی صورت میں اس کے مطالبے کو ان احادیث کا مصداق نہیں قرار دیا جا سکتا جن میں بغیر کسی معقول وجہ کے طلاق وخلع یعنی علاحدگی کے مطالبہ کی مذمت اور وعید آئی ہے، کیونکہ وعید ناحق مطالبے پر ہے اور یہاں مطالبہ بہر حال معقول اور برحق ہے۔

اور اس کی دلیل وہ قرآنی آیات وہدایات ہیں جن میں زوجین کے درمیان باہمی شدید اختلافات اور ایک دوسرے کی حقوق کی ادائیگی میں شدید اور موجب نزاع کوتاہی کے پائے جانے یا اس کے قوی اندیشے پر رشتے کو ختم کر دینے کی بات کہی گئی ہے:

"فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به" (سورۂ بقرہ ۲۲۹)۔

"وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها" (سورۂ نساء ۳۵)۔

ان آیات کے خطاب میں حکام واولیاء اور شوہر واقرباء سب داخل ہیں کہ شقاق کے حال اور اس کے قوی اندیشے میں کیا کریں، اور تابعی مفسر حضرت طاؤس پہلی آیت کے تحت فرماتے ہیں:

اس آیت میں حدود اللہ کو قائم نہ کرنے سے مراد ہے ایک دوسرے کی معاشرت وصحبت کے معاملات وحقوق کی اچھی طرح انجام دہی نہ کرنا (بخاری مع فتح الباری ۹/ ۳۹۲)۔

اور سب سے اہم اور واضح دلیل صحیحین وغیرہ کی روایت ہے کہ حضرت ثابت بن قیس کی بیوی حاضر خدمت ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھ کو ثابت بن قیس سے ان کے دین واخلاق کے اعتبار سے کوئی شکایت نہیں ہے (کیونکہ اس اعتبار سے تو وہ مناسب آدمی ہیں) لیکن میں اس کو پسند نہیں کرتی کہ اسلام سے وابستگی کے ساتھ کسی کی بیوی رہوں اور اس کے ساتھ دل سے محبت نہ کروں۔ اس کے حقوق کو پورے طور پر ادا نہ کروں اور اس طرح میں ناشکری یا کفر کے کاموں کی مرتکب ہوں یا یہ کہ میں کفر تک پہنچ جاؤں۔

شوہر سے ان کی نفرت وبددلی کا کیا سبب تھا؟ اس بابت اگرچہ بعض روایات میں اس کا تذکرہ آتا ہے کہ وہ بہت مارتے تھے حتی کہ اس سے کچھ جسمانی نقصان بھی ہوا تھا مگر محققین نے اس کے بجائے اہمیت اس کو دی ہے کہ شوہر نہایت بدصورت تھے، کیونکہ خاتون نے دین واخلاق میں کمی کی صاف نفی کردی۔ وہ شوہر سے اتنی متنفر تھیں کہ ساتھ رہنے سہنے کے باوجود وہ خود کو شوہر سے پورے طور پر منسلک نہ کرسکیں اور وہ روز اول سے نفرت کا شکار تھیں، حتی کہ ابن ماجہ کی روایت میں آیا ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اگر خوف خدا نہ ہوتا تو جس وقت وہ میرے پاس پہلی مرتبہ داخل ہوئے، میں ان کے منہ پر تھوک دیتی۔

آپ ﷺ نے ان کی کیفیت سن کر معروف روایات کے مطابق مزید کوئی استفسار نہیں فرمایا اور نہ ناپسندیدگی کی وجہ معلوم کی، اندازہ یہ ہے کہ کچھ نہ کچھ علم تھا، نبی اکرم ﷺ نے بس یہ فرمایا کہ کیا تم مہر واپس کرنے کو تیار ہو، جب انہوں نے ہاں کہا تو آپ ﷺ نے رشتہ ختم کرادیا (روایت کی بابت تفصیلات کے لئے عمدۃ القاری اور فتح الباری سے رجوع کیا جائے۔ کتاب الطلاق باب الخلع)۔

ایک روایت ابوداؤد وغیرہ کی معروف ہے کہ ایک صحابی نے اپنی بیٹی کا نکاح اپنے بھتیجے سے کیا، مگر بھتیجے کے حالات کچھ ایسے تھے کہ جس کی وجہ سے وہ بیٹی کو پسند نہ تھے، خدمت اقدس

میں آ کر عرض کی تو آپ ﷺ نے ان کو وہ حدیقہ کا اختیار دیا جس پر انہوں نے عرض کیا کہ میں علاحدگی نہیں چاہتی مگر حق کو واضح کرنا چاہتی تھی۔

ایک واقعہ اور ہے جس کو محدثین امام بخاری وغیرہ نے اس سیاق میں ذکر کیا ہے کہ حضور اقدس ﷺ کے علم میں جب یہ بات آئی کہ حضرت علیؓ دوسرا نکاح کرنا چاہتے ہیں تو آپ نے اس سے منع فرمایا بلکہ یہاں تک فرمایا کہ اگر دوسرا نکاح کرنا ہی ہے تو فاطمہ کو طلاق دے دیں۔ اس کی کیا وجہ تھی؟ شراح حدیث اور شراح بخاری نے اس بابت یہ توجیہ پسند کی ہے کہ حضرت فاطمہ کو کسی کی وجہ سے دوسرے نکاح کو پسند نہیں کر سکتی تھیں اور نتیجتاً اس کی وجہ سے باہم شدید اختلاف اور شقاق کا اندیشہ تھا (بخاری مع الفتح۔ کتاب الطلاق ۹/ ۴۰۴)۔

اب علماء محققین اور ارباب بصیرت علماء راسخین کی تحقیقات و تصریحات سنئے:

حافظ ابن حجر نے ثابت بن قیس والے قصہ کے تحت "فوائد" میں لکھا ہے: خلع افدیہ اس وقت بھی جائز ہے جبکہ عورت شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہو کر یہ شوہر اس کو ناپسند کرے اور شوہر کو اس سے کوئی شکایت نہ ہو (فتح الباری ۹/ ۴۰۱) اور حضرت فاطمہ والی حدیث کے تحت لکھا ہے کہ مذکورہ آیت (آیت ہے "وان خفتم شقاق بینھما" مراد ہے) اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سد باب کے طور پر بھی ایسا کرنا درست ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شقاق کے وقوع سے پہلے بعض ان کے خوف واندیشے کے حال میں حکمین کو متعین کرنے کا حکم دیا ہے، جبکہ خوف کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شقاق فی الحال موجود نہیں لیکن مستقبل میں اور بھی بدمعاملگی اور بدمزگی پیدا کرنے والے شقاق واختلاف کے قرائن و علامات موجود ہیں (فتح الباری ۹/ ۴۰۴)۔

مولانا عبد الصمد رحمانی دامت برکاتہم نائب امیر شریعت بہار واڑیسہ نے موضوع سے متعلق اپنی معروف کتاب "کتاب الفتح والتوفیق" میں اس مسئلے کی ایک فصل "زن وشو میں شقاق" کو بھی قرار دیا ہے اور شقاق کے متعدد اسباب ذکر کیے ہیں، کچھ سرا دشا اور کچھ اجمالاً۔ اس کے تحت

علماء وامرت کا معمول ہے کہ وہ جب قرائن سے یہ محسوس کرتے ہیں کہ رشتے کو زبردستی باقی رکھنے میں زیادتی فساد کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوگا تو اسی اصل کے مطابق وہ زوجین کے درمیان تفریق کی راہ اختیار کرتے ہیں (اگرچہ تفریق خلع وطلاق کی صورت میں ہو)۔

نیز مولانا ابوالمحاسن سجاد صاحب علیہ الرحمہ نے اپنے متعدد فتاویٰ میں بیوی کی طرف سے بعض اہم شکایتوں کی بنیاد پر یہ تحریر فرمایا ہے کہ اگر عورت صبر وتحمل سے کام نہ لے سکے تو طلاق و خلع کے ذریعہ علاحدگی اختیار کرلے۔ اور وہ شکایات ان معروف صورتوں کے تحت نہیں آتیں جن کا تذکرہ اس سیاق میں عموماً کتابوں کے اندر ملتا ہے اور جن کو فسخ وتفریق کے تحت ذکر کیا جاتا ہے (فتاویٰ امارت شرعیہ ۱: ۱۹۵، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۷۷) مثلاً ایک فتویٰ میں تحریر فرماتے ہیں: اگر زوجین میں موافقت ناممکن ہے تو ایسی صورت میں برضائے طرفین خلع ہوسکتا ہے، بلکہ ایک مفصل فتویٰ میں عدم موافقت کی بنیاد پر خلع کا ذکر کرتے ہوئے حضرت ثابت بن قیس کی بیوی کے حال وقصہ اور حدیث سے استدلال لیا گیا ہے نیز آیت خلع سے بھی۔ یہ فتویٰ ایک دوسرے عالم کا تحریر کردہ ہے مگر مولانا تصدیق وتصویب میں فرماتے ہیں:

عورت کو ناموافقت مزاج یا دیگر مجبوریوں کی وجہ سے خلع کے مطالبہ کا شوہر سے حق ہے (فتاویٰ امارت شرعیہ ۱: ۱۷۵، ۱۷۶)۔

مولانا سجاد صاحب نے خلع وغیرہ کا حکم جن صورتوں میں ذکر کیا ہے، ان میں زوجین کی عمروں میں عدم تناسب اور اس کی وجہ سے مرد کا ناکارہ ہونا بھی آیا ہے، جیسے کہ مولانا عبدالصمد رحمانی صاحب نے کتاب "الفسخ" میں ممنین ہونے کی بنیاد پر تفریق کے لئے اس صورت کو بھی ذکر واختیار کیا ہے جبکہ مرد اس قسم کا عارضہ شادی کے ایک عرصہ کے بعد لاحق ہو۔

رہا یہ مسئلہ کہ لڑکی اپنے حق کو کس طرح حاصل کرے اور شرعی کونسل وغیرہ اس بابت کیا کرسکتے ہیں تو گذشتہ سطور میں کچھ نہ کچھ صورت کا ذکر آگیا ہے اور وہی ان مواقع میں عموماً مذکور ہے جن کا حوالہ دیا گیا ہے اور وہ یہ کہ لڑکی شوہر سے علاحدگی کے لئے طلاق یا خلع کے حصول کی

سعی و تدبیر کرے، خواہ وہ خود شوہر سے گفتگو کر کے اس کو آمادہ کرے، یا متعلقین ۱۰ اعزہ یا شرعی کونسل و شرعی پنچایت وغیرہ کے لوگ شوہر کو تیار کریں اور سمجھائیں کہ جانبین کی بہتری اسی میں ہے کہ اس رشتہ کو خوش اسلوبی کے ساتھ ختم کر دیا جائے۔

شرعی کونسل وغیرہ جیسے اداروں کا کام صرف یہ نہیں کہ وہ اپنی طرف سے طلاق کا حکم کر کے نکاح کے فسخ و تفریق کا کام کریں بلکہ باہمی نزاعات کو حل و ختم کرنے کی حتی الامکان سعی کے بعد شوہر کی طرف سے خلع و طلاق کا معاملہ طے کرانا اور بہ مجبوری خود تفریق کا فیصلہ کرنا، یہ سب ان اداروں کا کام ہے، ایسی بعض صورتوں میں مولانا سجاد صاحبؒ نے قاضی کی طرف سے فسخ و تفریق کا انکار کیا ہے۔

البتہ شرعی کونسل کی طرف سے فسخ و تفریق کی صورت اس بنیاد پر ہو سکتی ہے کہ اس نوع کے نکاح و قضیے کو مسئلہ کفاءت کے تحت لایا جائے اور اس پہلو سے اس کو دیکھا جائے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ یہ پہلو بھی یہاں قابل غور ہے، کیونکہ کفاءت کا مفہوم اور مقصد بہت وسیع ہے یہی وجہ ہے کہ تفصیلات و جزئیات میں اختلاف کے باوجود تمام علماء و ائمہ نے نکاح کے اندر اس کی رعایت کو اختیار کیا ہے اور اس کو اہمیت دی ہے (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۲۳۰، ۲۳۲، حاشیہ رد المحتار در مختار ۴/ ۲۰۴)۔

اس موقع پر کفاءت کی مناسبت سے گفتگو کو طول نہیں دیا جا سکتا، البتہ کفاءت کی وضاحت اور امور کفاءت کی بابت چند باتیں عرض کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ اس کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور کیا جا سکے۔

کفاءت کیا ہے؟ اس بابت اکیڈمی کے گیارہویں سیمینار کی تجاویز کا ایک حصہ پیش خدمت ہے:

"اسلام نکاح کو پائیدار و استوار دیکھنا چاہتا ہے اور ایسی ہدایت دیتا ہے جن پر عمل کرنے سے نکاح اپنے مقاصد کو پورا کرے اور میاں بیوی تا حیات خوشگوار زندگی گذاریں۔

کفاءت کی حقیقت (زوجین میں) مماثلت اور یکانگت ہے۔ میاں بیوی کے درمیان فکر و خیال، معاشرت، طرز رہائش، دینداری وغیرہ میں یکسانیت یا قربت ہونے کی صورت میں زیادہ امید ہوتی ہے کہ دونوں کی ازدواجی زندگی خوشگوار گذرے اور رشتہ مستحکم ہو۔ بے جوڑ نکاح عموماً ناکام رہتے ہیں اور اس ناکامی کے برے اثرات ان دونوں شخصوں سے متجاوز ہو کر دونوں کے گھروں اور خاندانوں تک پہنچتے ہیں، اس لئے احکام نکاح میں شریعت نے کفاءت کی رعایت کی ہے"۔

یہ تو اکیڈمی کی تجویز کا ایک حصہ ہے، مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی شہید علیہ الرحمہ نے ایک موقع پر فرمایا: لڑکا ہر حقیقت سے لڑکی کے برابر ہو، مراد یہ ہے کہ دین و دیانت، مال، نسب، پیشہ اور تعلیم میں لڑکا لڑکی سے کم تر نہ ہو۔

امور کفاءت کیا ہیں؟ اس بابت فقہاء نے عموماً چند متعین امور کا تذکرہ کیا ہے۔ حنفیہ نے بھی اور دوسرے حضرات نے بھی۔ لیکن قدیم و جدید فقہاء محققین اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ کفاءت میں ذکر کئے جانے والے امور کی بنیاد عرف و عادت پر ہے۔ صاحب فتح القدیر اور علامہ شامی وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے اور اسی بنا پر کفاءت کی بحث و جزئیات میں علم و عقل وغیرہ کا ذکر، شمار کیا ہے ورنہ کتب فقہ میں عمومی طور پر مذکور امور میں یہ چیزیں شامل نہیں ہیں، اور اسی کے تحت عمر میں تناسب کو بھی مؤثر مانا گیا ہے، جس کو بعض مسلم ممالک میں اختیار کیا گیا ہے اور بعض اہل نظر علماء کی صراحت کے مطابق قدیم فقہاء نے بھی اس کا ذکر کیا ہے (احسن الفتاوی ۵/ ۱۲۳ بحوالہ شرح مہذب)۔ آج علم و تعلیم کی معاشرہ میں جو اہمیت ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں، اس لئے فقہاء عصر اس کو بھی ذکر کیا کرتے ہیں (آپ کے مسائل ۵/ ۶۱، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/) یعنی علم سے کورا ہونا اور جہالت یا علم میں فروتر ہونا ان کے نزدیک کفاءت میں مؤثر ہے۔

جیسے کہ بعض اہم بیماریوں کو بعض ائمہ مجتہدین بلکہ بعض ائمہ حنفیہ اور بعد کے علماء محققین نے اس فہرست میں شمار کیا ہے (ملاحظہ ہو الحیلۃ الناجزۃ و کتاب الفسخ والتفریق، نیز الفقہ

الاسلامی وأدلتہ ۷/۳۵۰۷) تاکہ محققین کے مسلک کو بھی بعض حضرات نے کفاءت کے مسئلے کے تحت داخل کیا ہے (رد المحتار ۳/۲۰۹ طبع زکریا)۔

علامہ شامی کے مقدمہ: تنقیح مسئلہ میں جس نے کفاءت سے متعلق گفتگو میں ان ہی امور پر اکتفا کیا ہے جن کا ذکر معروف ہے۔ اور دیگر امور کے حق میں نفی کی ہے نگرانی کے ساتھ وہ فرماتے ہیں:

لیکن ان اوصاف میں تناسب کی رعایت بہتر ہے، بالخصوص عمر و علم کی رعایت، کیونکہ زوجین کے درمیان ان دونوں چیزوں میں تناسب کا پایا جانا دونوں کے درمیان زیادہ توافق پیدا کرنے کا اور ان کا خیال نہ کرنے سے بڑا فساد و انتشار ہوگا (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷/۳۴۷، ۳۳۸)۔

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی ایک فتوی میں فرماتے ہیں: کفاءت کا اعتبار دفع عار کے لئے ہے اور عار کا عرف پر ہے اور عرف فلاں خاندان فلاں خاندان کے برابر سمجھا جاتا ہے، متقدمین کے زمانے میں صورت نہ ہوگی۔ اس لئے اختلاف زمان سے یہ حکم بدل گیا (امداد الفتاوی ۲/۳۷۱)۔

ایک فتوی میں کچھ عبارتیں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ان روایات حدیثیہ وفقہیہ سے ثابت ہوا کہ قول عمر کا صحیح ہے (جو عجم کے خاندانوں میں بھی کفاءت کی رعایت کا قائل ہے) اور یہ کہ عجمی اس کا عرف ہے۔ جس کا حدیث میں بھی اعتبار کیا گیا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باہم عجم میں جو نسبا کفاءت کا معتبر نہ ہونا فقہاء نے لکھا ہے یہ بھی مقید ہے اس کے ساتھ، جبکہ عرف میں اس کفاءت کا اعتبار نہ ہو ورنہ ان میں بھی اعتبار نسب وقومیت کا معتبر ہوگا۔

نیز آگے چل کر فرماتے ہیں: اور نسب نسبت الی الآباء ہے اور حسب لفظ ہے، کمالی اتنا ہوں، لیکن عرفاً خاص ہے شرف نفس کے ساتھ خواہ دنیوی ہو یا دینی اور کفاءت میں یہ بھی معتبر ہے، مثل نسب کے، چنانچہ فقہاء کا یہ فرمانا ورفعۃ نسبا اس کی صریح دلیل ہے اور حدیث

کا بھی صرف یہی ہے (فتاویٰ الفتاویٰ ۲/ ۳۶۸، ۳۶۹)۔

مفتی رشید احمد لدھیانوی صاحب احسن الفتاویٰ کتاب الحدود فتویٰ کے آخر میں فرماتے ہیں:

مذکورہ عبارات کے علاوہ بھی شامی وغیرہ دوسری کتب میں بھی بہت سی عبارت ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ مشائخ نے لواطت کو اسود مرد یہ عمل اماتہ میں منحصر نہیں سمجھا بلکہ اس کے علاوہ بھی لواطت کے لئے اس میں مزید غور و فکر کی گنجائش ہے (احسن الفتاویٰ ۵/ ۳۴)۔

اس کے بعد مفتی رشید احمد صاحب نے حکم ذکر فرمایا ہے۔ مفتی صاحب کے بیان اور بعض دیگر حضرات کی تحریروں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان کے درمیان اس کی بنیاد پر شدید عدم تناسب اور عدم توافق پایا جائے تو اس کو بھی لواطت کے تحت شمار کر کے دار القضاء وغیرہ سے رجوع کیا جائے۔ دار القضاء وغیرہ کے لئے علاحدگی کی ضرورت محسوس کرنے کی صورت میں اطلاق پر دباؤ ڈالیں، اور ضرورت محسوس کریں تو وہ نکاح کو فسخ کر کے تفریق کرا سکتے ہیں جیسا کہ لواطت کے مجرمات کا حکم ہے۔

خلاصہ یہ کہ لواطت سے متعلق دونوں میں مزاجی ہم آہنگی کی رعایت ہے اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انسان کے مزاج کے بنانے میں بہت سے امور مؤثر ہوتے ہیں، دین و مذہب، تعلیم و تربیت، دولت و ثروت، پیشہ و کاروبار، ماحول، جماعت و سوسائٹی حتیٰ کہ شہر و دیہات کا بھی فرق اثر انداز ہوتا ہے اور انسان کی صورت کے باوجود کہ شہر و دیہات کے فرق کا کوئی دخل نہیں ہے اس کا قائل ہونا مشکل ہے کہ شہر و دیہات کی بود و باش کے فرق کی وجہ سے مزاجوں میں فرق نہیں ہوتا۔ ایک مشہور حدیث ہے: "لا یمکن الفدیة حفاء"۔

مقالات

جبری شادی

مولانا سید سلمان الدین ندوی
دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

والد اور اس کے نہ ہونے کی صورت میں دادا کی ولایت سے نابالغ لڑکی اور لڑکے کا نکاح منعقد اور لازم ہو جاتا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اختیار بھی نہیں رہتا، خواہ اس نے یہ نکاح غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر ہی کر دیا ہو (اگر وہ ماجن نہیں ہے)۔

اگر لڑکا یا لڑکی بالغ ہوں اور نکاح کے وقت اجازت دے دی ہو اگرچہ جبراً ہی دی ہو تو نکاح منعقد اور لازم ہو جاتا ہے کہ بعد میں اختیار نہیں رہتا، خواہ وہ، نوں انگلستان کے رہنے والے ہوں یا ان میں سے ایک وہاں رہتا ہو دوسرا وہیں یا کہیں بھی رہتا ہو۔

والد اور دادا کی شفقت کا مطلب اور تقاضا یہی ہے، اسی لئے شریعت نے اسے یہ امتیاز دیا ہے کہ وہ اپنی اولاد کے لئے مستقبل کے اعتبار سے جو بہتر ہو وہ اقدام کرے، چاہے لڑکوں، لڑکیوں کو اپنی ناتجربہ کاری، یا جذباتیت، جنسی انارکی اور بے راہ روی کی وجہ سے یہ رشتہ پسند نہ آئے۔

جن لوگوں کی یوروپ اور امریکہ کے حالات پر نظر ہے وہاں کی جنسی آزادی اور آزادانہ اختلاط کے مشاہدات ہیں ان کے لئے یہ سمجھنا کہ والدین اپنی اولاد بالخصوص لڑکیوں کے

لئے یورپ وامریکہ میں رشتہ کرنے سے بجائے ایشیا، مثلاً ہندو پاک وغیرہ میں رشتہ کرنا کیوں پسند کرتے اور ترجیح دیتے ہیں، اس پسند میں یقیناً اولاد بالخصوص لڑکیوں کی خیر خواہی، ان کے دین واخلاق کی حفاظت ہی مقصود ہوتی ہے، حالانکہ انگلستان وغیرہ (یورپ وامریکہ) میں پلنے والے لڑکے لڑکیاں دین واخلاق سے بے بہرہ بلکہ بے زار ہونے کی وجہ سے ان رشتوں کو پسند نہ کریں تو تعجب کی بات نہیں، مگر ان کی پسند کا اعتبار کرنا خود ان ہی کے اخلاق ودین کو تباہ کرنے کے مرادف ہوگا، ایسی صورت میں والد کو مورد الزام قرار دینا اور بے راہ رو لڑکوں، لڑکیوں کی طرف داری کرنا شریعت ہی کے نہیں پدرانہ شفقت کے بھی خلاف ہے، یہ ایسا ہی ہوگا کہ جیسے کوئی ناسمجھ بچہ بیماری یا لاغری کی حالت میں مٹھائی کھائے یا کسی اور مضر صحت یا مہلک چیز کے استعمال کی ضد کرنے لگے اور والدین یا طبیب شفقت یا ہمدردی کی بنیاد پر اس سے روکتے ہوں تو کیا کوئی ذی ہوش والدین کی مخالفت اور ضدی ناسمجھ بچے کی حمایت کرے گا! یوروپ وغیرہ میں پلی لڑکیوں کا ہندوستانی لڑکوں کا کفو نہ ہونا مضحکہ خیز بات معلوم ہوتی ہے کہ محض اس فرق کی بنیاد پر اگر کفاءت بدل جائے تو پھر دیہاتی وشہری کے فرق کی وجہ سے بھی بدل جانی چاہئے، اس لئے یہ محض بہانہ لگتا ہے، مذر شرعی نہیں معلوم ہوتا۔

اور اگر بالفرض اسے کفاءت کا فرق تسلیم کر بھی لیا جائے تو بھی بالغ لڑکی کی اجازت سے اور والد کی رضامندی سے ہونے والا نکاح منعقد اور لازم ہو جاتا ہے، یعنی محض اس بنیاد پر فسخ کا حق نہیں ہوتا۔

کیونکہ نکاح ان عقود میں سے ہے کہ جو از روئے حدیث نبوی شریف 'جد' اور 'ہزل' دونوں صورتوں میں منعقد اور لازم ہوتا ہے۔ حدیث صحیح کی مشہور کتابوں ابوداؤد اور ترمذی میں ہے:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة".

اسی بنیاد پر فقہاء معتبرین کے نزدیک جبری طور پر کیا ہوا نکاح (اگر اجازت جبراً دی

ہو) بھی منعقد ہو جاتا ہے، مثلاً ہندوستان کے بلکہ ایشیاء کے سب سے بڑے مرکز دارالافتاء دارالعلوم دیوبند کے مفتی اعظم مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی کا یہ فتویٰ ہے: "زبردستی کی اجازت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے"[1]، علاوہ ازیں فقہ وفتاویٰ کی اہم مرجع کتاب ردالمحتار میں بھی یہی حکم مذکور ہے[2]۔

اس لئے کسی شرعی کونسل یا قاضی کو شرعاً حق نہیں کہ محض اس بنیاد پر کسی جوڑے کا نکاح فسخ کردے کہ لڑکی یا لڑکے نے نکاح کی اجازت جبراً دی تھی۔

---

(۱) مجموعہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، ۲ شرکت کتبہ اسلامیہ دیوبند ۲: ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۱۰۰۔

(۲) ۱: ۲۷۱ کتبہ نعمانیہ دیوبند۔

جبری شادی کا مسئلہ

مولانا زبیر احمد قاسمی
جامعہ اشرف العلوم، کنہواں بیتامڑھی

میری نظر میں ان ممالک کے مسلم سماج کی اس خاص پیچیدہ صورت کا صحیح شرعی حل تو یہی ہے کہ ایسے گارجینوں پر قانون سازی کر کے تعزیری سزائیں جاری کی جائیں تاکہ کم از کم آئندہ ایسی صورت حال پیش ہی نہ آسکے جو احکام شریعت کی تعمیل بگاڑنے بلکہ مسخ کرنے تک منتہی ہو جاتی ہے اور مذہب اسلام کی جگ ہنسائی ہوتی ہے۔

۱- اکراہ علی النکاح ہو یا اکراہ علی التوکیل بالنکاح ہر دو کراہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے غیر مؤثر ہیں اور دونوں صورتوں میں نکاح منعقد اور صحیح ہو جاتا ہے۔ "الإکراہ علی التوکیل بالنکاح یصح وینعقد"[1]۔ "وحقیقۃ الرضاء غیر مشروطۃ في النکاح لصحتہ مع الإکراہ"[2]۔

۲- جب نکاح کا انعقاد و صحت حقیقت رضا کے ساتھ مشروط نہیں ہے تو صورت رضاء کے پائے جانے کے بعد خواہ یہ صورت رضاء بشکل زبانی اقرار بلفظ "ہاں" ہو یا بشکل مکتوب و تحریر بہر حال اذن نکاح یعنی توکیل بالنکاح تحقق و موجود ہو جائے گا۔

---

(۱) شامی ۵/۸۴۔

(۲) شامی ۴/۴۷۔

۳- برطانیہ وغیرہ مغربی ممالک میں رہنے والی لڑکی معاشرتی سطح پر، خواہ کتنی ہی اونچی ہو مگر چونکہ اس نے اس نچلی سطح کے معاشرہ کے ایک فرد کے ساتھ اذن نکاح دے کر توکیل بالنکاح کا معاملہ کرلیا ہے تو اسے معاشرتی عدم کفاءت کی بنیاد پر دعوی تفریق کا حق ہرگز نہیں ملے گا۔

ہاں اس سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسلک چونکہ اکراہ علی النکاح یا اکراہ علی التوکیل بالنکاح کے مؤثر ہو جانے کا ہے اور نتیجتاً ان حضرات کے مسلک کے مطابق بصورت اکراہ نہ نکاح منعقد ہوتا ہے اور نہ نکاح کی توکیل صحیح ہو پاتی ہے تو پھر جو حضرات شافعی، مالکی، یا حنبلی المسلک ہیں ان کے لئے مسئلہ آسان ہے لیکن حنفی المسلک فریقین کے لئے مسئلہ بہر حال دشوار و پیچیدہ ہی کہا جائے گا۔

اب اگر نفس مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کی بنیاد پر حنفی قاضی، یا شرعی کونسل کے حنفی ممبران باتفاق رائے عدم انعقاد نکاح کا فیصلہ کر دیں تو شاید گنجائش ہو سکتی ہے، کیونکہ فقہ حنفی کا بھی یہ معروف اصول ہے۔

۴- اگر نکاح یا توکیل بالنکاح اکراہ کے ساتھ ہو تو اس کے بعد زن و شوئی تعلقات کے قائم ہو جانے اور نہ ہونے کی دو مختلف صورتیں ہیں۔ مہر کے متعلق احکام یقیناً مختلف اور الگ الگ ہوں گے، جو مندرجہ ذیل ہیں:

الف- جبری نکاح میں ایک ہے نفس نکاح پر رضاء اور عدم رضاء کا مسئلہ، دوسرا ہے تسمیہ مہر عند النکاح اور اس کی مقدار پر راضی ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ۔ اور چونکہ بالحقیقت رضا اکراہ سے نکاح منعقد ہونا طے شدہ ہے، اس لئے انعقاد نکاح تو بہر صورت ہو ہی جائے گا، مگر دین مہر چونکہ عوض بضع ہوتا ہے اس طرح یہ حقوق مالیہ اور عقد معاوضہ مالی کے قبیل سے سمجھا جاتا ہے، اس لئے فریقین کا مقدار مسمی پر حقیقتاً اور واقعی راضی ہونا ضروری ہے اور اکراہ سے حقیقی رضا فوت ہو جایا کرتی ہے، اس لئے تسمیہ گویا کالعدم ہی رہتا ہے۔

ب- فقہ کا معروف مسئلہ ہے کہ ملک بضع بوقت دخول فی الملک متقوم ہوتا ہے اور اس کا

شرعی اور حقیقی عوض مہر مثل ہی ہوا کرتا ہے الا یہ کہ فریقین مہر مثل سے کسی کم یا زیادہ مقدار مہر پر اپنی حقیقی رضامندی ظاہر کر دیں جو یقیناً اکراہ علی النکاح کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔

ج۔ اب اگر مرد پر اکراہ علی النکاح ہوا ہوگا تو ظاہر ہے وہ نفس نکاح کے ساتھ اس میں جو تسمیہ مہر ہو رہا ہے اس پر بھی راضی نہ ہوگا، گرچہ عدم رضاء کے باوجود انعقاد نکاح ہو جائے گا مگر قدر مہر مثل سے زائد دین مہر تو لازم نہ ہوگا۔

د۔ اس کے بعد اگر یہ ہو کہ قبل دخلی ہی عورت اپنے دین مہر کا مطالبہ کرنے لگے تو مرد پر لازم ہوگا کہ وہ یا تو بقدر مہر مثل اسے دے کر اپنی ملکیت بضع کو باقی رکھے یا اسے جدا کر دے۔ اگر مرد نے دوسری صورت اختیار کی اور طلاق دے کر جدا کر دیا تو کچھ لینا دینا نہیں ہوگا، معاملہ صاف ہو چکا، الا یہ کہ عورت قدر مسمی اقل من مہر المثل پر بخوشی تیار ہو۔

ہ۔ لیکن اگر نکاح پر مرد و نہیں عورت ہی کو مجبور کیا گیا ہوگا تو اس عورت کے حق میں بھی تسمیہ اور قدر مہر پر اس کی رضا اکراہ کے سبب فوت ہو جانے کی بنیاد پر تسمیہ اور قدر مسمی کالعدم کہلائے گا، اور مسمی اس کے بضع کا عوض نہیں بن سکے گا بلکہ عوض شرعی مہر مثل کو بدل بضع قرار دیا جائے گا۔

اب اگر قبل الدخلی وہ اپنے مہر کا مطالبہ کرے گی تو مرد یا تو مہر مثل کے بقدر دے کر اس کو اپنی زوجیت میں رکھے اور استمتاع کا راستہ کھلا رکھے یا پھر اسے جدا کر دے، اگر جدا کر دے گا تو اس کے ذمہ کچھ نہیں ہوگا۔ یہاں بھی اگر خود عورت مہر مثل سے کم قدر مسمی ہی کو لینے پر راضی ہو جائے تو یہ بھی ہو سکتا ہے۔

و۔ اگر عورت کی جانب سے مطالبہ مہر بعد الدخلی ہو رہا ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی:
اگر بوقت دخلی عورت کی طرف سے تمکین علی النفس برضا و رغبت ہوئی ہوگی تو یہ گویا فریقین کی طرف سے قدر مسمی پر رضا ہوگی۔ مرد تو راضی تھا ہی کہ اس پر اکراہ نکاح ہوا ہی نہ تھا اور عورت کی

طرف سے اب برضا و رغبت تمکین علی النفس قدر مشترک پر بھی رضا ولی وکیل کہلائے گی، اس لئے عورت اس صورت میں قدر مشترک ہی پائے گی۔

لیکن اگر عورت کی رضاء کے بغیر زبردستی اس سے وطی کی گئی ہو تو پھر مرد کو مجرم ہی رہنا ہوگا۔

۵- اس سلسلہ میں یہ تو دیگر ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے مسلک کے مطابق عدم انعقاد کا فیصلہ کیا جائے، گویا عدول کیا جائے، یا پھر مسئلہ مجتہد فیہ ہونے کی بنا پر دفع ضرر اور رفع نزاع کی نیت سے عدم انعقاد نکاح کو ترجیح دے کر نزاع کو ختم کیا جائے۔

جبری شادی کا شرعی حکم

مفتی نعیم احمد قاسمی
امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ

نکاح ایک مقدس رشتہ اور عبادت ہے، جس کے ذریعہ مرد و عورت کے مابین محبت والفت اور سکینت و طمانیت کے جذبات فروغ پاتے ہیں۔ دونوں جائز اور حلال طریقہ سے اپنی جنسی خواہشات کی تکمیل کر کے نسل انسانی کی افزائش اور بقا کا ذریعہ بنتے ہیں اور دونوں کے ملاپ اور اختلاط سے پاکیزہ معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ بیوی اپنے شوہر کے لئے سکون و اطمینان کا ذریعہ، اس کے غم اور رنج میں شریک اور اس کی رفیقۂ سفر ہوتی ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد خداوندی ہے: "ومن آیاته أن خلق لکم من أنفسکم أزواجا لتسکنوا إلیها وجعل بینکم مودة ورحمة"[1]۔

اور نبی کریم ﷺ نے نیک بیوی کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے: "الدنیا کلها متاع وخیر متاع الدنیا المرأة الصالحة"[2] (پوری دنیا فائدہ اٹھانے کی چیز ہے اور دنیا کی سب سے بہتر چیز جس سے انسان فائدہ اٹھاتا ہے وہ نیک بیوی ہے)۔

اور نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: مومن اللہ کے تقوی کے بعد نیک بیوی سے زیادہ کسی

---

(۱) سورۂ نساء ۲۵۔

(۲) رواہ مسلم، مشکاۃ ۳۶۷۔

چیز سے فائدہ نہیں اٹھاتا ہے، اگر وہ اسے حکم دیتا ہے تو وہ اس کی اطاعت کرتی ہے۔ اگر وہ اس کی طرف دیکھتا ہے تو اسے خوش کر دیتی ہے اور اگر اس پر قسم کھاتا ہے تو سچ کر دکھاتی ہے، اور اگر وہ اس سے غائب رہتا ہے تو وہ اپنے نفس اور اس کے مال کے بارے میں خیر خواہی کرتی ہے"[1]۔

نکاح کے ذریعہ انسان اپنے نصف دین کی تکمیل کر لیتا ہے اور اپنے نفس کو حرام میں مبتلا ہونے سے بچا لیتا ہے۔ ارشاد نبوی ہے:

"إذا تزوج العبد فقد استكمل نصف الدين فليتق الله في النصف الباقي"[2] (جب انسان نکاح کر لیتا ہے تو نصف دین کی تکمیل کر لیتا ہے تو اسے باقی نصف کے بارے میں اللہ سے ڈرتے رہنا چاہئے)۔

اسلام نے نکاح کے سلسلہ میں نہ تو بالغ لڑکیوں کو آزاد رکھا ہے کہ وہ جہاں چاہیں اولیاء کی مرضی اور رضامندی کے بغیر نکاح کر لیں اور نہ تو اولیاء کو اس کی اجازت دی ہے۔ وہ بالغ لڑکیوں کی اجازت و رضامندی کے بغیر جہاں چاہیں ان کا نکاح کر دیں، بلکہ نکاح کی مصلحت اس میں ہے کہ یہ رشتہ دونوں کے باہمی اعتماد اور ان کی رضامندی سے انجام پائے۔ عموماً لڑکیاں ناتجربہ کار ہوتی ہیں اور جذبات میں آ کر غلط لڑکوں سے رشتہ کر لیتی ہیں اور اپنی نادانی اور عقل کی وجہ سے غلط ماحول میں جانے پر آمادہ ہو جاتی ہیں، اس لئے اولیاء سے کہا گیا ہے کہ ان کی اجازت اور مرضی سے مناسب جگہ رشتہ طے کریں، تاکہ رشتہ میں پائیداری ہو، اور ان کے مفید اور بہتر نتائج ظاہر ہوں۔

چنانچہ نبی کریم ﷺ نے نکاح کے معاملہ میں ولی کی اہمیت بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

---

(۱) مشکوٰۃ/۲۶۸۔

(۲) مشکوٰۃ/۲۶۸۔

"أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له"[1] (جس عورت نے اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کرلیا تو اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، پھر اگر اس نے اس کے ساتھ دخول کرلیا تو اس کے لئے مہر ہوگا، اس بنا پر کہ اس نے اس کی شرمگاہ کو حلال کیا ہے، پھر اگر اولیاء کا اختلاف ہو تو سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں ہے)۔

اس حدیث میں بطلان سے مراد حقیقی بطلان نہیں ہے، بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں ولی کو اعتراض کا حق ہوگا۔

اور جناب نبی کریم ﷺ نے بالغ لڑکی کی اجازت کو نکاح میں ضروری قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا يا رسول الله وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت"[2] (ثیبہ بالغہ کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر نہیں کیا جائے گا اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہیں کیا جائے گا، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! اس کی اجازت کیسے ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا یہ کہ وہ خاموش رہ جائے)۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے:

"الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها"[3] (بالغہ ثیبہ اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے اس کے

---

(۱) مشکوٰۃ ۲۷۰/۲۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

نکاح کے بارے میں اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا خاموش رہنا ہے)۔

نبی کریم ﷺ نے بالغ لڑکی کے نکاح کو جو اس کی اجازت کے بغیر کیا گیا، مسترد فرمادیا، چنانچہ بخاری کی روایت ہے: خنساء بنت خذام کا نکاح ان کے والد نے ان کی رضامندی کے بغیر کر دیا حالانکہ وہ ثیبہ تھیں، انہوں نے اس کو ناپسند کیا اور پھر اس معاملہ کو لے کر نبی ﷺ کی خدمت میں تشریف لائیں تو آپ ﷺ نے ان کے نکاح کو مسترد فرمادیا[1]۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے:

"أن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي ﷺ (رواه ابوداؤد)"[2] (ایک باکرہ خاتون نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئی اور ذکر کیا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح کر دیا حالانکہ یہ اسے ناپسند کر رہی تھی تو نبی ﷺ نے اسے اختیار دیا)۔

عورتوں کو اولیاء کی اجازت اور ان کی رضامندی کے بغیر نکاح کرنے سے منع کیا گیا ہے، ارشاد نبوی ہے: (عورت، عورت کا نکاح نہ کرے، اور نہ عورت اپنا نکاح خود کرے، اس لئے کہ وہ زانیہ ہے جو اپنا نکاح اپنے طور پر کر لیتی ہے)[3]۔

یہ واضح رہے کہ شریعت اسلامی نے اولیاء کو لڑکیوں کے معاملات میں تصرف کا جو اختیار دیا ہے اس کی بنیاد ان کے ساتھ محبت و شفقت اور ان کے مفادات کی رعایت و حفاظت ہے، لہذا ولایت کی بنا پر انہیں ایسے ہی تصرفات کا اختیار ہوگا جن میں لڑکیوں کے مفادات کا تحفظ ہو۔

---

(۱) موطا ۲/۲۷۰۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا نفسیاتی دباؤ میں لا کر نکاح کے لئے تیار کرنا:

یہ صورت اکراہ اور جبر کی ہے۔ حالت اکراہ کی طلاق اور نکاح کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے امام ابوحنیفہؒ وقوع کے قائل ہیں۔ امام شعبی، نخعی اور ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ یہ حضرات اس معاملہ میں اکراہ کو مؤثر نہیں مانتے ہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل عدم وقوع کے قائل ہیں اور اکراہ کو نکاح وطلاق کے معاملہ میں مؤثر و معتبر قرار دیتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ نے نبی کریم ﷺ کے ارشاد گرامی: "لا طلاق فی إغلاق"[1] سے استدلال کیا ہے، یعنی اکراہ کی طلاق معتبر نہیں ہے۔

حنفیہ نے ارشاد نبوی: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: الطلاق والنكاح والرجعة"[2] سے استدلال کیا ہے، یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے، اور ہنسی مذاق بھی سنجیدگی ہے۔ ہنسی مذاق کی صورت میں شریعت نے نکاح اور طلاق کو معتبر مانا جبکہ ایسی حالت میں عاقل بالغ انسان صریح الفاظ کا استعمال کرتا ہے، صرف اس کے حکم پر رضامند نہیں ہوتا ہے تو شریعت نے اس کا اعتبار کیا اور اس کو نافذ و معتبر قرار دیا۔ اکراہ کی حالت میں مکرہ اپنے اختیار و ارادہ سے نکاح و طلاق کے الفاظ کا تلفظ کرتا ہے جو سبب میں کامل ہے، مگر یہ کہ وہ اس کے حکم پر راضی نہیں ہے، اس لئے اکراہ کو غیر مؤثر مانا جائے گا اور اس کی طلاق و نکاح کو درست قرار دیا جائے گا[3]۔

---

(۱) مشکاۃ: ۲۷۰۔

(۲) مشکاۃ: ۲۷۰۔

(۳) مرعاۃ المفاتیح۔

علامہ کاسانی نے "بدائع الصنائع" میں حالت اکراہ کی طلاق اور نکاح کے وقوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"تصرفات شرعیہ کی دو قسمیں ہیں، انشاء اور اقرار، پھر انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے، وہ چیزیں جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہیں، یہ ہیں: طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، یمین، نذر، ظہار، ایلاء، فئی فی الایلاء، تمرغ اور قصاص میں معافی، یہ تصرفات ہمارے نزدیک اکراہ کے ساتھ جائز ہیں"[1]۔

۲- نکاح میں اکراہ مؤثر نہیں ہے:

یہ بھی اکراہ کی صورت ہے۔ لڑکی اپنی حقیقی رضا کے بغیر بھی اگر وہ کسی دباؤ اور جبر و اکراہ کی وجہ سے "ہاں" کہہ دیتی ہے اور زبان سے نکاح کا اقرار کر لیتی ہے تو اس کا قول اور تصرف معتبر قرار پائے گا، اور نکاح صحیح و درست ہو جائے گا۔ صحت نکاح پر اکراہ کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، لیکن اگر لڑکی نے زبان سے اقرار اور الفاظ نکاح کے اظہار کے بجائے کسی تحریر پر صرف اپنا دستخط کر دیا، مثلاً یہ کہ میں نے قبول کر لیا، یا مجھے منظور ہے تو یہ معتبر نہیں ہوگا[2]۔

۳- معاشرتی فرق کا لحاظ:

فقہاء نے جن چیزوں میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے، ان میں سب سے اہم اور متفق علیہ چیز دین داری اور تقویٰ ہے، لہٰذا اگر دیندار اور متقی لڑکی کا رشتہ اس کے گھر والے کسی فاسق و فاجر لڑکے سے کرنا چاہیں تو وہ لڑکا اس لڑکی کے حق میں کفو نہیں قرار پائے گا، اور اس صورت میں عدم

(۱) بدائع الصنائع ۹/۱۹۴، شرح الطحاوی ۲/۵۲۹، البحر الرائق ۸/۱۲۷، رد المحتار ۳/۱۹۰، ۴/۴۵۰، فی شرح فرر الاحکام، رد المحتار علی ہامش الدر ۵/۸۶۔

(۲) رد المحتار علی ہامش الدر ۳/۲۱۔

کفاءت کی وجہ سے لڑکی کو کوئی تفریق حاصل ہوگا، مگر سوال سے یہ واضح نہیں ہو رہا ہے کہ برطانیہ اور ہندوستان کے ماحول سے کیا مراد ہے، اور کس چیز کو بنیاد بنا کر معاشرتی فرق کی بات کہی جا رہی ہے۔ واضح رہے کہ ماحول کی آزادی، عریانیت، بے حیائی اور اس طرح کی دیگر چیزوں میں کفاءت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی اسے معاشرتی فرق کی بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے۔

۴۔۔ حالت اکراہ میں کیے گئے نکاح کو فسخ کرنے کا حق قاضی شریعت کو ہے:

ثبوت اکراہ کے بعد قاضی شریعت یا ان کی عدم موجودگی میں شرعی کونسل کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

جبری شادی

مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی
امارت شرعیہ، پٹنہ

۱- نکاح ایسا عقد ہے جو زندگی بھر کے لئے کیا جاتا ہے، اسی لئے متعہ باتفاق فقہاء حرام وناجائز ہے اور یہی وجہ ہے کہ محرم عورتوں کی فہرست پیش کرنے کے بعد بقیہ تمام عورتوں سے نکاح کو جائز قرار دیا گیا ہے، لیکن اس سلسلے میں مزید ہدایات دی گئیں کہ ایسے دو افراد میں یہ رشتہ کیا جائے جن میں زندگی بھر اسے قائم رکھنے کی توقع ہو۔ بعض ہدایات کی رعایت ضروری ہے، جبکہ بعض کی رعایت بہتر ومناسب ہے، مثلاً عمر، تعلیم، معاشرت وغیرہ۔

۲- لڑکیوں کے اولیاء کو اچھی طرح یہ بات بتائی جائے کہ یہ رشتہ جن مقاصد کے لئے کیا جاتا ہے، ان میں کامیابی کے لئے ضروری ہے کہ یہ رشتہ باہمی رضامندی سے پوری طرح غور وفکر کرکے کیا جائے۔

۳- فقہاء نے ناقص اکراہ کی دو قسمیں کی ہیں: ۱- اکراہ ملجیٔ، ۲- اکراہ غیر ملجیٔ۔

اکراہ ملجیٔ یہ ہے کہ جان مارنے یا کوئی عضو ضائع کرنے یا سارا مال ضائع کرنے کی دھمکی ہو۔

اکراہ غیر ملجیٔ یہ ہے کہ جان مارنے یا کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی نہ ہو، مثلاً کم مدت کی قید یا ایسی مار کی دھمکی ہو جس سے جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

"تقسيم الإكراه إلى ملجئ و غير ملجئ يتفرد به الحنفية، فالإكراه الملجئ عندهم هو الذي يكون بالتهديد بإتلاف النفس أو عضو منها أو بإتلاف جميع المال أو بقتل من يهم الإنسان أمره والإكراه غير الملجئ هو الذي يكون بما لا يفوت النفس أو بعض الأعضاء كالحبس لمدة قصيرة، والضرب الذي لا يخشى منه القتل أو تلف بعض الأعضاء"[1]۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اکراہ کی یہ تقسیم نہیں ہے، لیکن انہوں نے اکراہ کے تحقق اور عدم تحقق سے بحث کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اکراہ صرف وہی ہے جس کو حنفیہ اکراہ ملجئ کہتے ہیں۔ جس اکراہ کو حنفیہ غیر ملجئ کہتے ہیں، ان کے بارے میں ان کے یہاں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے ایک روایت ہے کہ یہ اکراہ معتبر ہے۔

دوسری روایت ہے کہ یہ اکراہ معتبر نہیں ہے:

"اما غير الحنفية فلم يقسموا الإكراه إلى ملجئ وغير ملجئ كما فعل الحنفية، ولكنهم تكلموا عما يتحقق به الإكراه وما لا يتحقق، ومما قرروه في هذا الموضوع يؤخذ أنهم جميعا يقولون بما سماه الحنفية إكراها ملجئا، أما ما يسمى بالإكراه غير الملجئ فإنهم يختلفون فيه. فعلى إحدى الروايتين عن الشافعي وأحمد يعتبر إكراها، وعلى الرواية الأخرى لا يعتبر إكراها"[2]۔

۴- فقہاء نے اکراہ کے تحقق کی جو شرائط ذکر کی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ قتل یا کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی ہو، یا عضو کے باقی رہتے ہوئے اس کی منفعت کے اتلاف کی دھمکی ہو یا عزت وآبرو کے برباد کرنے کی دھمکی ہو۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ (بحث اکراہ) ۶/۱۰۵۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/۱۵۰۔

"الشريطة الثالثة: أن يكون ما هدد به قتلا أو إتلاف عضو ولو بما ذهاب قوته مع بقائه كإذهاب البصر أو القدرة على البطش أو المشي مع بقاء أعضائها أو غيرهما مما يوجب غما يعدم الرضا، ومنه تهديد المرأة بالزنى والرجل باللواط"[1]۔

۵- عاقلہ بالغہ لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں لا کر یا پیسوں سے ضائع کر دینے کی غیر دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوا لیا جاتا ہے۔ یہ دراصل حنفیہ کے یہاں اکراہ غیر ملجئ ہے اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں ایک قول کے مطابق اکراہ نہیں ہے۔

۶- حنفیہ کے یہاں فقہ و فتاویٰ کی کتابوں میں اکراہ کے اثرات پر بحث کی گئی ہے۔ ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ عقود جو قابل فسخ نہیں ہوتے، یا جن میں خیار شرط صحیح نہیں ہے، ان میں اکراہ خواہ ملجئ ہی کیوں نہ ہو، موثر نہیں ہے، ان ہی میں نکاح بھی ہے، اس لئے اگر اکراہ کے ساتھ نکاح کیا جائے تو نکاح حنفیہ کے یہاں صحیح ہوگا۔

"ولكنهم استثنوا من ذلك بعض التصرفات فقالوا بصحتها مع الإكراه ولو كان ملجئا، ومن هذه التصرفات: الزواج، والطلاق، ومراجعة الزوجة والنذر واليمين"[2]۔

فقہاء حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ شارع نے ان تصرفات میں صرف الفاظ کو ان کے معنی کے قائم مقام قرار دیا ہے، جب الفاظ پائے جائیں گے تو معنی پر ان کا اثر مرتب ہوگا، خواہ بولنے والا اس معنی کا ارادہ کرے یا نہ کرے، اس پر مرتب ہونے والے اثرات سے راضی ہو یا نہ ہو؟

---

(۱) الموسوعة الفقهية ۶/۱۰۲/۱۰۳۔

(۲) الموسوعة الفقهية ۶/۱۰۶۔

"وعللوا هذا بأن الشارع اعتبر اللفظ في هذه التصرفات . عند القصد إليه . فانما مقام إرادة معناه، فإذا وجد اللفظ ترتب عليه أثره الشرعي، وإن لم يكن لقائله قصد إلى معناه كما في الهازل، فإن الشارع اعتبر هذه التصرفات صحيحة إذا صدرت منه مع انعدام قصده إليها، وعدم رضاه بما يترتب عليها من الآثار"[1] ۔

۷- حنابلہ کے یہاں بھی اکراہ کے ساتھ اگر نکاح کیا جائے تو صحیح ہوگا:

"يختلف أثر الإكراه عند الحنابلة باختلاف المكره عليه، فالتصرفات القولية تقع باطلة مع الإكراه إلا النكاح، فإنه يكون صحيحا مع الإكراه قياسا للمكره على الهازل"[2] "وإذا عقد النكاح هازلا أو لاعبا صح، لأن النبي ﷺ قال: ثلاث جدهن جد وجدهن جد: الطلاق والنكاح والرجعة . رواه الترمذي. وعن الحسن قال: قال رسول الله ﷺ: من نكح لاعبا أو طلق لاعبا أو أعتق لاعبا جاز، وقال عمر: أربع جائزات إذا تكلم بهن: الطلاق والنكاح والعتاق والنذر. وقال علي: أربع لا لعب فيهن: الطلاق والعتاق والنكاح والنذر"[3] ۔

۸- امام شافعیؒ کے یہاں تو باکرہ بالغہ لڑکی پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے، یعنی اس کا نکاح کرنے کے لئے ولی کو اس سے اجازت لینے کی ضرورت ہی نہیں ہے، ایسی صورت میں ان کے یہاں نکاح کے باب میں ولی کی طرف سے اکراہ کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

---

(۱) البهوتي الكشاف ۶/۱۰۶۔

(۲) البهوتي الكشاف ۶/۱۰۷۔

(۳) المغني ۹/۳۴۵۔

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي، له الاعتبار بالصغيرة، وهذا لأنها جاهلة بأمر النكاح لعدم التجربة، ولهذا يفتش الأب صداقها بغير أمرها"[1]۔

ولا يجوز للأب والجد تزويج البكر من غير رضاها صغيرة كانت أو كبيرة لماروي عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: الثيب أحق بنفسها من وليها. والبكر يستأمرها أبوها في نفسها ۔ فدل على أن الولي أحق بالبكر وإن كانت بالغة فالمستحب أن يستأذنها للخبر"[2]۔

۹- یہ امر بھی قابل غور ہے کہ برطانیہ اور دوسرے ممالک میں بسنے والے مسلمان وہاں کے معاشرہ میں پھیلی بے راہ روی، عریانیت، بے پردگی، اور فحاشی سے بچنے کے لئے تو نہیں اپنی بچیوں کی شادی ہندوستان و پاکستان کے دین دار گھرانوں میں کرنا چاہتے ہیں؟ اور لڑکیاں جو اس بے راہ روی کی عادی ہو چکی ہوتی ہیں وہ کسی بھی طرح یہ گوارا نہیں کرتیں کہ اس گندے ماحول سے الگ کر کے اس ماحول میں ان کو لایا جائے جو ان کی نفسانیت کے بالکل خلاف ہے، اگرچہ ان کی ان خرابیوں کے ذمہ داران کے والدین اور اولیاء بھی ہیں، لیکن وہ اپنی غلطی پر نادم ہو کر اپنی بچیوں کو اس گندے ماحول سے نکالنا چاہتے ہیں اور اس کے لئے وہ جبر و اکراہ کا سہارا لیتے ہیں تو اس کو اکراہ غیر مشروع کہنا میرے خیال میں صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس اکراہ میں نہ تو کوئی ظلم ہے اور نہ کوئی گناہ ہے:

"الإكراه بحق. هو الإكراه المشروع أي الذي لا ظلم فيه ولا إثم. وهو ما توافر فيه أمران: الأول: أن يحق للمكره التهديد بما هدد به. والثاني أن

---

(۱) ہدایہ ۲/ ۲۹۳۔

(۲) المجموع ۱۶/ ۱۹۵۔

بكون المكره عليه مما يحق للمكره الإلزام به، وعلى هذا فإكراه المرتد على الإسلام إكراه بحق حيث تواقرفيه الأمران. وكذلك إكراه المدين القادر على وفاء الدين وإكراه المولي على الرجوع إلى زوجته أو طلاقها إذا مضت مدة الإيلاء"[1]۔

۱۰- برطانیہ اور دیگر مغربی ممالک میں رہنے والی لڑکیوں اور ہندوستان و پاکستان میں رہنے والے لڑکوں کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے، اگر اس سے مراد وہاں کی عریانیت و بے پردگی وغیرہ ہے تو ظاہر ہے ان حالات میں یہ کہنا کہ لڑکا لڑکی کا کفو نہیں ہے، اس لئے بر بنائے عدم کفاءت فسخ نکاح کا حق ہے، صحیح نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ عدم کفاءت کی بنا پر اعتراض کا حق اولیاء کو ہوتا ہے، لڑکی کو نہیں، اس لئے اس پر مزید بحث کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۱- البتہ اگر نکاح کے بعد قاضی کے سامنے یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ نکاح غیر شرعی اور بحق اکراہ کے ذریعہ کیا گیا ہے تو وہ اس نکاح کو فسخ کر سکتا ہے، اس لئے کہ ناحق اکراہ حرام ہے، گناہ کبیرہ اور دین کے معاملہ میں لاپرواہی ہے، اس لئے ظلم ہے اور رفع ظلم و جور قاضی کا فریضہ ہے۔

"الإكراه بغير حق ليس محرما فحسب بل هو أحد الكبائر، لأنه أيضا يسيء بقلة الاكتراث بالدين، ولأنه من الظلم وقد جاء في الحديث القدسي يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا"[2]۔

---

(۱) الموسوعة الفقهية ۶/۳۰۔

(۲) الموسوعة الفقهية ۱/۱۰۲۔

جبری شادی

مفتی انور علی اعظمی
دار العلوم مئو

۱، ۲- جن فقہاء کے نزدیک اکراہ مؤثر ہے ان کے یہاں نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ حنفیہ کے نزدیک حالت اِکراہ انعقاد نکاح میں مؤثر نہیں ہے۔ فقہاء حنفیہ اِکراہ کو ہزل کے ساتھ جوڑ کر اس حال کے تصرفات میں نکاح، طلاق اور عتاق کو نافذ کرتے ہیں، اس لئے ائمہ ثلاثہ کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک نکاح منعقد ہوگا، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے مشہور شاگرد اس مسئلہ میں الگ رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک حالت اِکراہ کا نکاح موقوف رہے گا، اِکراہ کے زائل ہونے کے بعد اگر مکرہ اجازت دے تو نافذ ہوگا اور اگر باطل کردے تو باطل ہوجائے گا[1]۔

۳- دونوں کا معاشرتی فرق عدم کفاءت کے لئے کافی نہیں ہے، جب تک کہ کوئی دوسرا معتبر سبب موجود نہ ہو۔

۴- اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہونے سے پہلے ہی زوجین میں تفریق ہوگئی تو شوہر پر کچھ لازم نہیں ہوگا، مثلاً شوہر خنثیٰ تھا، لڑکی نے عدم کفاءت کا دعوی کیا اور قاضی نے تفریق کردی یا نکاح مہر مثل سے کم پر ہوا تھا، شوہر سے مہر مثل پورا کرنے کا مطالبہ کیا گیا اور اس نے انکار کردیا، دوسری طرف بیوی مہر میں کمی پر راضی نہیں ہے، پس قاضی تفریق کردے تو اس طرح

---

(۱) بدائع ۷/ ۱۸۸، ہدایہ، ردالمحتار ۳/ ۱۰۱ حاشیہ اللہ غلبہ ۱/ ۱۰۱۔

کی صورت میں شوہر پر کچھ لازم نہیں ہے، کیونکہ فرقت عورت کی جانب سے آئی ہے[1]۔ اور اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو چکے تھے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو دل زبردستی شوہر کی طرف سے وجود میں آئے، عورت ان کے لئے بالکل رضامند نہ ہو یا اس کی رضامندی کے ساتھ یہ عمل ہو۔ زبردستی وخلوت کی صورت میں عورت کو عدم کفاءت اور مہر کے مہر مثل سے کم ہونے دونوں بنیادوں پر خیار تفریق حاصل ہے[2]۔

۵- اس صورت میں قاضی یا شرعی کونسل کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

اس کی واضح دلیل سنت نبوی میں موجود ہے۔ خنساء بنت خذام کا نکاح ان کے باپ نے کر دیا، وہ بالغہ تھیں اور اس نکاح پر راضی نہیں تھیں اور اللہ کے رسول ﷺ کے پاس تشریف لائیں پھر آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کر دیا[3]۔

امام نسائی اور امام احمد نے حضرت عائشہ کی سند سے ایک دوسرا واقعہ بھی ذکر کیا ہے کہ ایک جوان عورت کا نکاح اس کے باپ نے اپنے بھتیجے سے زبردستی کر دیا تھا، وہ اللہ کے رسول ﷺ کے پاس آئی، آپ ﷺ نے معاملہ عورت کے حوالہ کر دیا[4]۔

اللہ کے رسول ﷺ کا عمل ہمارے لئے سب سے بڑی دلیل ہے۔ زبردستی کی صورت میں آپ ﷺ نے ایک موقع پر لڑکی کو اختیار دیا اور ایک موقع پر نکاح فسخ کر دیا، ان دونوں صورتوں سے لڑکی کی مشکل کو دور کیا جا سکتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۹۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۹۹۔

(۳) بخاری، باب اذا زوجت ابنتہ وھی کارھۃ فنکاحہ مردود، ابن ماجہ، باب من زوج ابنتہ وھی کارھۃ، احکام الاحکام، حدیث ۲۰۰۳۔

(۴) الفقہ الاسلامی ۷/۲۰۰۴۔

جبری شادی کا شرعی حکم

مولانا اختر امام عادل
جامعہ ہادی مظہر اشرف، جھنجھرپور

نکاح ایک ایسا رشتہ ہے جو دو شخصوں کو تا عمر کے لئے ایک بندھن میں باندھ دیتا ہے اور دونوں کو تا حیات اس رشتہ کو نبھانا ہوتا ہے، اسی لئے اس کی بنیاد عاقدین کی رضامندی اور خود مختاری پر رکھی گئی ہے اور اس معاملہ میں زور و زبردستی کرنے سے روکا گیا ہے۔ احادیث میں صاف ہدایت دی گئی ہے:

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تنكح الثيب حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن وإذنها الصموت" [1] (ثیبہ کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے اور باکرہ کی خاموشی اجازت ہے)۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن وإذنها صماتها" [2] (ثیبہ اپنے معاملہ میں اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے، اور باکرہ سے اس کے معاملے میں اجازت لی جائے اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے)۔

---

(۱) [illegible]

(۲) [illegible] ۲۱۰۔

حضرت ابوہریرہؓ حضور اکرم ﷺ کا فرمان نقل فرماتے ہیں:

"البكر تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إذنها وإن أبت فلا جواز عليها"[1] (باکرہ لڑکی سے اس کے معاملے میں پوچھا جائے گا، اگر وہ خاموش رہے تو اجازت مانی جائے گی اور اگر انکار کرے تو کوئی گنجائش نہیں)۔

عہد نبوی میں ان والدین کی بھی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی جنہوں نے اپنی لڑکیوں کی شادی ان کی مرضی کے خلاف کر دی۔

یہ رضامندی کا رشتہ ہے، زندگی بھر کا سودا ہے، زندگی ایک ساتھ لڑکے لڑکی کو گذارنا ہے، والدین کا کیا ہے اور نہ وہ بہت دنوں تک دنیا میں باقی رہیں گے، لیکن ان کے بچوں کی زندگی اجیرن بن کر رہ جائے گی، یا یہ مقدس رشتہ ٹوٹ کر بکھر جائے گا، اس لئے اس معاملہ میں ہرگز کسی جبر واکراہ سے کام نہیں لینا چاہئے۔

ایجاب وقبول اظہار رضامندی کے ذریعہ:

لیکن اس کے باوجود نکاح ایک معاملہ ہے اور اسی لئے دیگر معاملات کی طرح اس کو بھی بیٹھ کر باقاعدہ طے کرنا پڑتا ہے، اور زبانی طور پر ایجاب وقبول ہوتا ہے، اس لئے اس معاملہ کی بنیاد باطن امر پر نہیں بلکہ دلیل ظاہر پر رکھی گئی ہے۔ اندر کی پسند وناپسند کو جاننے کے لئے ہی ایجاب وقبول مشروع کیا گیا ہے، ورنہ اس کی ضرورت نہیں تھی، اس لئے ایجاب وقبول دراصل اندر کی پسند کا ہی اظہار ہے، حقیقت میں پسند ہے یا نہیں دیگر بہت سے ابواب کی طرح نکاح میں بھی اس پر مدار نہیں رکھا گیا۔ ہر انسان اپنے اظہار اور الفاظ کا پابند ہے، اگر اس کو پسند نہیں تو پسند کا اظہار کیوں؟ کہا جا سکتا ہے کہ جبر واکراہ یا بعض ناگزیر حالات کی بنا پر پسند کا اظہار کرنا پڑتا ہے، مگر یہ بھی دراصل اضافی طور پر پسندیدگی ہی کا ثبوت ہے، کہ اس نے ناگزیر حالات کے

---

(۱) ترمذی شریف ۱/۲۱۰۔

مقابلے میں زیادہ آسان اس رشتہ کو سمجھا، بہر حال نفس رضامندی کا انکار ممکن نہیں، کمی وبیشی ممکن ہے، مگر حالت اکراہ میں بھی کسی نہ کسی درجہ میں پسند موجود ہوتی ہے۔ ہمیشہ آدمی بڑی مصیبت کے مقابلے چھوٹی مصیبت کو پسند کرتا ہے، جب کہ فی نفسہ مصیبت کو کوئی بھی پسند نہیں کرتا۔ یہی حال جبر واکراہ کے نکاح کا بھی ہے۔ ممکن ہے فریقین میں سے کسی فریق کو یہ رشتہ فی نفسہ پسند نہ ہو، مگر سامنے جو خطرات منڈلا رہے ہیں ان سے بچنے کے لئے اس ناپسندیدہ رشتہ کو پسند کرنا پڑتا ہے، غرض پسندیدگی اور رضامندی بہر صورت موجود ہے، خواہ کسی درجہ کی ہو۔

ایک حدیث سے رہنمائی:

اسی لئے فقہ اسلامی میں عام ضابطہ کے طور پر ایجاب وقبول کو جنیاد بنایا گیا ہے اور رضامندی و پسندیدگی کو پیمانوں سے ناپنے سے گریز کیا گیا ہے، ایک حدیث میں بھی اس کی طرف رہنمائی کی گئی ہے:

"ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة"[1]

(تین چیزیں ایسی ہیں جن میں ارادہ بھی ارادہ ہے اور مذاق بھی ارادہ ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

جبکہ مذاق کے وقت انسان مذکورہ تینوں چیزوں میں سے کسی چیز کے معاملے میں فی الواقع سنجیدہ نہیں ہوتا، اور نہ ان چیزوں کے ارتکاب کا اس کا کوئی حقیقی ارادہ ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود محض الفاظ کی ادائیگی پر بنیاد رکھی گئی اور حکم سنجیدگی والا لگایا گیا، غور کیا جائے تو قصد وارادہ کے باب میں ہزل کا معاملہ اکراہ سے زیادہ کمزور ہے، اکراہ میں قصد تو ہوتا ہے، رضامندی نہیں ہوتی اور ہزل میں پختگی نہیں ہوتا۔

---

(۱) مشکوٰۃ: ۱۹۳۔

نکاح کی بنیاد رضا پر نہیں، دلیل رضا پر ہے:

اسی طرح حدیث شریف کے اشارہ سے سمجھا جاسکتا ہے کہ نکاح کے باب میں حقیقی قصد و رضا کو کوئی دخل نہیں ہے، سارے احکام ظاہری الفاظ پر مرتب ہوتے ہیں، اسی لئے فقہاء نے اس میں رضا کا نہیں دلیل رضا کا اعتبار کیا ہے۔

علامہ شامیؒ "لیتحقق رضاهما" کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"أي ليصدر منهما ما من شأنه أن يدل على الرضا إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه و الهزل"[1] (رضا پر دلالت کرنے والے الفاظ دونوں سے صادر ہوں، اس لئے کہ حقیقت رضا نکاح میں شرط نہیں ہے، کیونکہ نکاح اکراہ اور ہزل کی صورت میں بھی درست ہو جاتا ہے)۔

علامہ کاسانیؒ نے اس کی دو بنیادیں تحریر کی ہیں: ایک نقلی اور دوسرے عقلی۔

نقلی یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وانكحوا الأيامى منكم"[2] (تم میں جو لوگ بے نکاح ہیں ان کا نکاح کرادو)، اس آیت کے عموم میں خوشی نکاح اور بالجبر نکاح دونوں داخل ہیں۔

عقلی بنیاد یہ ہے کہ یہ ایک قولی تصرف ہے، اس لئے قول پر اس کا مدار ہو خواہ اکراہ میں ہو خواہ نہ ہو:

"ولأن النكاح تصرف قولي فلا يؤثر فيه الإكراه كالطلاق والعتاق"[3]۔

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار، ۳/۸۶ کتاب النکاح۔

(۲) سورۂ نور: ۳۲۔

(۳) بدائع الصنائع، ۹/۱۹۸ کتاب النکاح۔

جبری شادی کے دیگر مسائل:

فقہاء نے جبری نکاح کے ذیل میں دوسرے مسائل کو بنیاد بنا کر بحثیں کی ہیں، مگر فی نفسہ جبر کو بنیاد بنانے سے گریز کیا ہے، اور دوسرے مسائل کو بھی بنیاد بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ عام طور پر جبری شادی میں بنیادی طور پر دو چیزوں کا مکمل لحاظ نہیں ہو پاتا، مہر مثل اور کفاءت، یا یوں کہا جائے کہ جبر کا سبب بھی ان ہی دونوں چیزوں میں سے کسی ایک کا عدم توازن بنتا ہے اور فریقین میں سے کسی فریق کی جانب سے بالعموم انکار بھی اسی بنیاد پر ہوتا ہے کہ وہ فریق مقابل کو اپنا کفو تصور نہیں کرتا، یا مہر کی مطلوبہ مقدار میں کمی یا بیشی محسوس کرتا ہے، اسی لئے فقہاء نے جبری شادی کے ذیل میں ان دونوں امور پر بحث کی ہے اور حل کی مختلف صورتیں تجویز کی ہیں۔

علامہ کاسانی نے اس پر بڑی بحث کی ہے، ہم اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

جبری نکاح کی دو صورتیں ہیں:

۱- جبری نکاح لڑکے کا کیا گیا ہو اور لڑکی راضی ہو، ایسی صورت میں اگر مقررہ مہر مہر مثل کے برابر یا اس سے کم ہے تو کوئی حرج نہیں، اس کو مہر مثل تو دینا ہی تھا اور اگر مہر مثل سے زیادہ ہے تب بھی نکاح درست ہے، البتہ مہر مثل کے برابر مہر واجب رہے گا اور اس سے زیادہ حصہ ساقط ہو جائے گا اور دونوں صورتوں میں جبر کرنے والے سے مہر کا بدلہ وصول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ شوہر کا مال ضائع نہیں ہوا، بلکہ اس کا بدل مل گیا ہے۔

۲- اور اگر جبری نکاح لڑکی کا کیا گیا ہو اور لڑکی راضی ہو، اس صورت میں اگر مقررہ مہر مہر مثل سے برابر یا زیادہ ہے، تب تو کوئی حرج ہی نہیں اور اگر مہر مثل سے بہت کم ہو تب بھی نکاح جائز ہے، البتہ اس صورت میں دیکھنا یہ ہے کہ شوہر کفو ہے یا نہیں، اگر کفو ہے تو اس سے کہا جائے گا کہ مہر مثل پورا کر دو، ورنہ دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اگر شوہر مہر مثل پورا کر دے تو نکاح [illegible] ہو جائے گا، اور اگر انکار کر دے اور عورت بھی کم پر راضی نہ ہو تو تفریق کر دی جائے گی

اور اگر دونوں کے مابین اب تک ازدواجی رشتہ قائم نہیں ہوا تھا تو شوہر پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

لیکن اگر عورت صراحۃً یا دلالۃً مہر مثل پر راضی ہو جائے، زبان سے اظہار کر دے یا شوہر کو اپنے اوپر بخوشی قابو دے دے تو عورت کا حق تفریق باطل ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے اولیاء کو بھی حق تفریق نہ رہے گا۔

اور اگر فیصلہ تفریق سے قبل شوہر عورت سے زبردستی وطی کر لے تو شوہر پر مہر مثل کی تکمیل لازم ہوگی اور نکاح لازم ہو جائے گا۔

اور اگر شوہر لڑکی کا کفو نہ ہو تو عدم کفاءت کی بنیاد پر لڑکی اور اس کے اولیاء کو حق تفریق حاصل ہوگا، اور اگر لڑکی راضی بھی ہو جائے تو اس کے اولیاء کو بہر حال حق تفریق حاصل رہے گا۔ عدم کفاءت کی صورت میں اگر شوہر نے بیوی سے جماع نہ کیا ہو اور تفریق ہو جائے تو شوہر پر کچھ بھی واجب نہیں[1]۔

جبری نکاح علی الاطلاق درست ہے:

غرض فقہ حنفی میں جبری نکاح کی صحت کا مسئلہ کبھی زیر بحث نہیں رہا، علامہ شامیؒ کے دور میں بعض حضرات کی جانب سے قہستانی کے حوالے سے یہ خیال پیش کیا گیا تھا کہ فقہاء کے یہاں اس باب میں لڑکا اور لڑکی کے درمیان فرق ہے، لڑکے کی جبری شادی درست ہے، لڑکی کی نہیں۔ علامہ شامی نے اس کی سختی سے تردید کی اور اس کو محض وہم قرار دیا۔ اور کہا کہ قہستانی یا کسی بھی فقہ کے کلام میں اس قسم کی کوئی تقسیم نہیں کی گئی ہے، بلکہ علی الاطلاق مرد اور عورت دونوں کے لئے جواز نکاح کا حکم لگایا گیا ہے۔

"واما ما ذكر من ان نكاح المكره صحيح إن كان هو الرجل، و إن كان هو المرأة فهو فاسد فلم أر من ذكره وإن أوهم كلام القهستاني السابق

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۸، ۱۹۹ کتاب الکراہ۔

ذلک بل عبارتهم مطلقة في أن نكاح المكره صحيح، كطلاقه وعتقه مما يصح مع الهزل ولفظ المكره شامل للرجل والمرأة، فمن ادعى التخصيص فعليه إثباته بالنقل الصريح"[1]۔

اولیاء کے اِکراہ کی بحث:

بلکہ فقہاء کے مباحث پر غور کرنے سے ایک بات اور محسوس ہوتی ہے کہ جبری شادی کے تعلق سے تمام تر مباحث کا رخ اس جبر واکراہ کی طرف ہے جو غیروں کی طرف سے یا غیر متعلق اشخاص کی جانب سے پیش آیا ہو، اگر خود اولیا اپنے لڑکے یا لڑکی پر جبر کریں اس سے فقہاء نے بحث نہیں کی ہے اور جبر واکراہ کی عام صورتوں پر اکتفاء کیا ہے، غالباً اس کی دو وجوہات ہیں:

۱- جب غیروں کا اکراہ صحت نکاح میں مؤثر نہیں جن سے بالعموم ہمدردی وخیر خواہی کی امید نہیں کی جاسکتی تو اپنے اولیا کا اکراہ بدرجہ اولی مؤثر نہیں ہوگا، جن میں شفقت وخیر خواہی کا پہلو غالب ہوتا ہے۔

۲- لڑکا یا لڑکی اولیاء کے جس اصرار کو جبر واکراہ کا نام دے رہے ہیں، ممکن ہے فی الواقع وہ ان کی ناعاقبت اندیشی اور درحقیقت اولیاء کا منشا ان کے اچھے مستقبل کی تعمیر ہو۔ آج کے بچوں کی نگاہ ان باریکیوں تک کہاں پہنچ سکتی ہے جہاں تک ان کے بڑوں کی پہنچ سکتی ہے، اس لئے قاضی اور مفتی کو محض بچوں کی چیخ وپکار پر توجہ نہیں دینی چاہئے، بلکہ ان حقائق تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہئے جو اس باب میں ممکنہ حد تک ملحوظ ہو سکتے ہیں۔

ان تفصیلات سے درج ذیل مسائل پر بخوبی روشنی پڑتی ہے:

۱- اسلامی تعلیمات اور عقد نکاح کے مزاج کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح کا معاملہ لڑکا اور لڑکی کی پوری رضامندی سے طے کیا جائے، اور اس باب میں کسی قسم کے جبر واکراہ کو روا نہ دی جائے،

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار، ج۳ ص۸ کتاب النکاح۔

ورنہ ایک تو یہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہوگا، دوسرے اس نکاح سے وہ مقاصد حاصل نہ ہوں گے جو نکاح میں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔

۲۔ لیکن اگر کوئی شخص ان تعلیمات و رغبات نکاح کا لحاظ نہ کرکے لڑکا یا لڑکی سے بجبر و اکراہ کسی رشتہ کے بارے میں ہاں کرالے اور لڑکا اور لڑکی اپنے اولیاء یا دیگر حالات و مسائل کا غیر معمولی دباؤ محسوس کرتے ہوئے اپنی زبان سے ایجاب و قبول کرلیں، تو فقہ اسلامی کی روشنی میں یہ نکاح درست ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ تصرفات قولیہ میں سے ہے جن کی صحت میں اکراہ مؤثر نہیں ہوتا۔

علاوہ ازیں حالت اکراہ میں رضامندی بالکلیہ مفقود نہیں ہوتی، نسبۃً رضامندی موجود ہوتی ہے، پھر قصد و رضا کے باب میں اکراہ کا معاملہ ہزل سے بھی کمزور ہے، اس لئے کہ اکراہ میں قصد ہوتا ہے، رضا نہیں ہوتی جب کہ ہزل میں دونوں میں سے کچھ نہیں ہوتا، اس کے باوجود ہزل کی حالت کا نکاح باتفاق فقہاء درست ہے، اس لحاظ سے حالت اکراہ کا نکاح بدرجۂ اولیٰ درست ہوگا۔

۳۔ برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے محض اس فرق کو شرعی کفاءت کی بنیاد بنانا مشکل ہے، دیگر امور کفاءت حسب و نسب، دین و مذہب، دینداری و تقویٰ، مال و دولت، در پیشہ و اشتغال میں اگر فرق نہ ہو اور مذکورہ امور لڑکا اور لڑکی کے درمیان مشترک ہوں تو محض مشرقیت و مغربیت یا اختلاف مکان یا تہذیبی و معاشرتی فرق کو کفاءت کی قانونی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، ورنہ دیہات کی تہذیب و معاشرت شہری تہذیب و معاشرت سے مختلف ہوتی ہے، ایک علاقے کا مزاج رہن سہن اور طرز معاشرت دوسرے علاقے سے الگ ہوتا ہے، لیکن فقہاء نے اس کو کفاءت کے لئے قانونی درجہ دینے سے انکار کیا ہے۔

"القروي كفوء للمدني فلا عبرة بالبلد (درمختار) أي بعد وجود ما مر

من أنواع الكفاءة ، قال في البحر : فالتاجر في القرى كفء لبنت التاجر في المصر للتقارب"[1] ۔

(دیہاتی شہری کا کفو ہے، یعنی اگر کفاءت کی تمام مطلوبہ چیزیں موجود ہوں تو علاقائی اختلاف کا اعتبار نہیں، بحر میں ہے کہ دیہاتی تاجر شہری تاجر کی بیٹی کا کفو ہے، اس لئے کہ دونوں میں تاجرانہ یکسانیت موجود ہے)۔

۴- جبری طور پر اگر کفاءت اور مہر مثل دونوں کی رعایت کی گئی ہو تو نکاح درست اور لازم ہوگا اور میاں بیوی میں ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد پورا، اور قائم ہونے سے قبل اگر طلاق یا تفریق ہو جائے تو نصف مہر واجب ہوگا۔

اور اگر مہر مثل کی رعایت نہ کی گئی ہو تو شوہر کو مہر مثل کی تکمیل کا پابند کیا جائے گا، یا عورت کو کم پر راضی کیا جائے گا، اگر دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ بن سکے تو تفریق کر دی جائے گی، اس صورت میں اگر فیصلہ تفریق سے قبل شوہر عورت سے بالجبر وطی کر لے تو نکاح لازم ہو جائے گا، اور شوہر پر مہر مثل کی تکمیل لازم ہوگی اور اگر تفریق سے قبل عورت سے بخوشی وطی کر لے تو اس کا مطلب ہوگا کہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہو گئی ہے، اس لئے نکاح لازم ہو جائے گا اور عورت کا حق تفریق باطل ہو جائے گا۔

اور اگر دونوں میاں بیوی باہم کفو نہ ہوں تو عورت کو حق تفریق حاصل ہوگا، البتہ اگر تفریق سے قبل عورت صراحۃً یا دلالۃً اس نکاح پر راضی ہو جائے تو اس کا حق تفریق باطل ہو جائے گا، اس صورت میں اگر میاں بیوی میں جنسی تعلق کی نوبت نہیں آئی اور تفریق ہو گئی تو شوہر پر کچھ بھی مہر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ سبب تفریق شوہر نہیں ہے، البتہ اگر جماع کر لے تو مہر مقرر واجب ہوگا۔

---

(۱) البحر، ۳/۲۱۹۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اگر اس طرح کا کیس آئے اور قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات وغیرہ کے بعد اس بات کا یقین ہو جائے کہ لڑکی کو جبر و اکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا حالانکہ لڑکی کسی طرح نکاح کو منظور کرنے کے لئے راضی نہیں تھی، اور نہ اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی تھی، تب بھی اس کو محض جبر و اکراہ کی بنا پر فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہوگا، شرعی کونسل کو دوسرے امور کی بھی چھان بین کرنی چاہئے اور اگر کوئی چیز قابل اصلاح ہو تو اصلاح کرے اور افہام و تفہیم کے ذریعہ لڑکی کو اس رشتہ پر آمادہ کرے، ورنہ محض جبر و اکراہ کی بنا پر قاضی یا شرعی کونسل کو فسخ نکاح کی اجازت نہیں ہوگی۔

جبری شادی

مفتی محبوب علی، بھیکی (رامپور)

۱، ۲- بلاشبہ نکاح کے لئے عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی ضروری ہے۔ احادیث مبارکہ اس پر کثرت سے دلالت کرتی ہیں، لیکن ایک حقیقت رضا ہے اور ایک لفظی اور ظاہری رضا ہے۔ نکاح، طلاق، عتق ان کا تعلق ظاہری اور لفظی رضا سے ہے، یہاں تک کہ ہزل اور بلا قصد بھی اگر نکاح، طلاق، عتق کے الفاظ زبان سے ادا ہو جائیں گے تو نکاح، طلاق، عتق واقع ہو جائیں گے، پس معمولی اکراہ اور جبر کے ساتھ نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ ایسا جبر و اکراہ جس سے جان جانے کا یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا ظن غالب ہو، میرے نزدیک اس سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ ایسی لڑکیاں جن کا نکاح جبر و اکراہ کے ساتھ کرا دیا جاتا ہے ان کو فسخ کا حق حاصل ہے، وہ مسلم پنچایتی اداروں میں فسخ حاصل کر سکتی ہیں، پاسپورٹ کے حصول کرنے کی دھمکی اگر لڑکی کے ظن غالب میں سچی ہے تو یہ بھی جبر و اکراہ کی دوسری صورت میں داخل ہے، اگر لڑکی کو دھوکہ دے کر نکاح پڑھوایا جائے تو اس صورت میں اس کا اذن نہیں ہوگا۔

۳- معاشرتی فرق کوئی اہم چیز نہیں ہے، لڑکی ہندوستان یا پاکستان میں پیدا کرائے تو اس کو یہاں کے سانچہ میں ڈھل جانا چاہئے اور لڑکی یورپ گئی ہے تو اس کو وہاں کے سانچہ میں ڈھل جانا چاہئے۔

۴- نکاح کے بعد جو تعلقات زوجہ و شوہر کے قائم ہوتے ہیں اس کا حکم الگ ہے، اور اگر نہیں قائم ہوئے ہیں تو اس کا حکم الگ ہے جو فقہ میں ظاہر ہے۔

۵- اگر لڑکی کسی طرح بھی شوہر کے یہاں رہنا نہیں چاہتی تو قاضی یا شرعی کونسل کو پہلے خلع کی کوشش کرنا چاہئے اگر شوہر خلع کے لئے راضی نہ ہو تو پھر قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح کے فسخ کا اختیار ہے۔

جبری شادی

اکرم مردان محمد عمر دس المدرس لاء عقلی، عراق

نکاح میں کفاءت کا مفہوم اور اس کی تعیین میں عرف کا اثر

پہلی بحث: کفاءت کا لغوی اور اصطلاحی معنی:

الکفاءۃ: (زبر اور مد کے ساتھ)، اور المکافأۃ لغت میں "کافأ" کا مصدر ہے۔ یہ دونوں بطور اسم بھی استعمال ہوتے ہیں اور الکفاء بدلہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: مالي به قبلٌ ولا کفاء یعنی مجھے اسے بدلہ دینے کی طاقت نہیں۔ حضرت حسان بن ثابت کا شعر ہے: نو روح القدس لیس له کفاء، (یعنی جبرئیل کی کوئی نظیر اور مثال نہیں)۔ حدیث میں آیا ہے: "فنظر إليهم فقال: من يكافئ هؤلاء" (آپ نے ان کی طرف دیکھا اور فرمایا: کون ہے جو ان لوگوں کے برابر ہو) اور احنف کی حدیث میں ہے: "لا أقاوم من لا كفاء له (میں اس سے مقابلہ نہیں کرتا جس کے برابر کوئی نہ ہو)۔ الکفیء، الکفوء، الکفاء: نظیر اور مساوی کو کہتے ہیں۔ اسی سے ہے: الکفاءۃ في النکاح۔ ہم کہتے ہیں: فلان کفء فلانة. جب کوئی مرد کسی عورت کا شوہر بن سکتا ہو، اس کی جمع اکفاء آتی ہے[1]۔ تکافأ الشیئان کا مطلب ہوا:

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط اور الموسوعۃ الفقہیہ طبع کویت، جلد ۳۲۔

دو چیزیں ایک دوسرے کے برابر ہوئیں۔ کافاہ، مکافاۃ و کفاءۃ کا مطلب ہے: برابر ہونا۔ عرب کہتے ہیں: الحمد لله كفاء الواجب یعنی اللہ تعالیٰ کے شایان شان تعریف، حدیث میں آیا ہے: "المسلمون تتكافأ دماء هم" یعنی دیات اور قصاص میں مسلمانوں کے خون برابر ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں یہ کئی معانی میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً كفاءة في الدماء، كفاءة في النكاح۔ نکاح کے باب میں کفاءت یہ ہے کہ چند مخصوص امور میں زوجین کے مابین برابری ہو[1]۔

وہ مخصوص امور یہ ہیں: شوہر کا بیوی کے حسب نسب، دین اور گھر وغیرہ میں برابر ہونا۔

برکتی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ زوجین کے مابین مخصوص درجہ کی برابری یا شوہر کا بیوی کے مساوی ہونا ہے[2]۔

میری رائے اسی بنیاد پر یہ ہے کہ نکاح میں کفاءت کا مفہوم یہ ہے کہ مذکورہ امور میں شوہر بیوی کے برابر ہو۔

دوسری بحث: عرف کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم:

عرف لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جو رسم ورواج اور معاملات میں لوگوں کے درمیان رائج ہو۔ عرف معروف کو بھی کہا جاتا ہے اور عرف گھوڑے کی گردن کے بال، اور مرغ کی کلغی کو بھی کہتے ہیں۔ اسی طرح عرف سمندر کی موج اور اونچی جگہ کے لئے بھی بولا جاتا ہے[3]۔ عَرَف، عَرُف عَرِف وغیرہ ایسے افعال ہیں جن کے مختلف صیغے آتے ہیں اور ہر صیغہ کے لغوی

---

(۱) ملاحظہ ہو: البحر الرائق جلد ۳، صفحہ ۱۳۷، الدر المختار ورد المحتار جلد ۳ صفحہ ۸۴، الموسوعۃ الفقہیہ جلد ۳۲۔

(۲) دیکھیں: برکتی، التعریفات الفقہیہ۔

(۳) المعجم الوسیط ۲/۵۹۵۔

اعتبار سے کئی معانی ہیں لیکن وہ ہماری بحث سے خارج ہیں۔ ہم نے اپنی بحث سے متعلق معنی نقل کر دیے ہیں۔ رہا عرف کا اصطلاحی معنی، تو عبداللہ بن احمد النسفی نے "المصفی" میں اس کی تعریف یوں کی ہے:

عرف: وہ چیز ہے جو عقلی لحاظ سے لوگوں کے ذہن میں بیٹھ گئی ہو اور جسے سلیم طبیعتوں نے قبول کر لیا ہو[1]۔

ابن عابدین نے عرف سے متعلق اپنے رسالہ میں یہی تعریف الاشباہ للنظیری کے حوالہ سے اور انہوں نے المصفی کے حوالہ سے نقل کی ہے[2]۔

لیکن یہ تعریف مکمل نہیں ہے، کیونکہ اس میں اس بات کی وضاحت نہیں کہ دل میں کیا چیز بیٹھی اور وہ کیا ہے، جسے سلیم طبیعت والے قبول کریں۔ مناسب تھا کہ تعریف کے اندر یہ بات بھی آتی کہ وہ افعال جو دل میں بیٹھ جائیں اور فعل میں مثبت و منفی دونوں آتے ہیں (کیونکہ عدم فعل بھی ایک فعل ہے[3])۔ ارادۃً کسی چیز سے رکنا بھی فعل ہے۔ اسی وجہ سے اس پر انسان کا محاسبہ کیا جائے گا۔

برکتی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ عرف وہ ہے جس کو عقل کی شہادت کے ساتھ دل مان جائیں اور طبائع سلیمہ اس قبول کر لیں[4]۔ عصر حاضر کی ایک جماعت نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ فعل، قول یا ترک ہے جو عام لوگوں میں متعارف ہو جائے اور لوگ اس پر چلنے لگیں[5]۔ لیکن یہ تعریف بھی پوری طرح دقیق نہیں، کیونکہ:

---

(۱) دیکھئے: البرکتی: نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف، مطبوعہ: رسائل ابن عابدین، رسالہ ۱۹، صفحہ ۸۔

(۲) ابن عابدین: رسالہ نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف۔ مذکورہ تعریف میں لفظ عادت کا اضافہ ہے۔

(۳) نگ معقول فی علم اصول الفقہ: ڈاکٹر محمد محروس المدرس۔

(۴) البرکتی: التعریفات الفقہیہ

(۵) محمد مصطفی شلبی: المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی، دار النہضۃ العربیہ ۱۹۶۹ء، ۳۶۰، نیز دیکھئے: عبد الوہاب خلاف، علم اصول الفقہ، دار الفکر، کویت، ص ۸۹، نیز ان کی معلوم میں ڈاکٹر عبد الکریم زیدان کی الوجیز

۱-اہل منطق کے مطابق اس تعریف میں "دور" ہے، کیونکہ اس میں عرف لفظ تعارف پر مبنی ہے۔

۲-تعریف حقیقی نہیں جو اہل منطق کے نزدیک شرط ہے۔

۳-اس تعریف میں ترک کو ایک فعل نہیں قرار دیا گیا جبکہ جو بات معلوم ہے وہ اس کے برخلاف ہے (لہذا ترک کو بھی فعل کے زمرہ میں رکھنا چاہئے)۔ ہماری پسندیدہ تعریف وہی ہے جو سنطی نے کی ہے، اس قید کے ساتھ جو ہم نے لگائی ہے۔

اکثر فقہاء عادت اور عرف کو ایک جیسا قرار دیتے ہیں[1]۔

بعض کا کہنا ہے کہ عادت عرف سے عام اور وسیع ہے[2]۔

میری رائے یہ ہے کہ یہ محض اصطلاحی مسئلہ ہے، اور "ولا مشاحة فی الاصطلاح" (اصطلاح میں بحث ومباحثہ کی چنداں ضرورت نہیں)، اور یہ معلوم ہی ہے کہ خود اصطلاح بھی ایک خاص قسم کا عرف ہوتا ہے، لہذا اس پر غور کیا جانا چاہئے[3]۔

عرف کبھی عملی ہوتا ہے اور کبھی قولی۔ عرف عملی وہ ہے جس پر عمل ہوتا ہو، چاہے وہ عام ہو جیسے بغیر کسی وقت یا اجرت کی تعیین کے حمام میں داخل ہونا یا کسی شہر کے ساتھ خاص ہو، جیسے دیہات والوں کا سرمایہ چوپایوں کی صورت میں ہونا۔

عرف قولی الفاظ سے ہوتا ہے۔ اسے کسی خاص مفہوم پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا

فی اصول الفقہ، مکتبۃ النقدس، ص ۲۵۲، اور (اکثر مصطفی الزحیلی کی دکتور باب اختلاف الفقہاء فی احکام الشرعیہ، جلد ۱، ص ۵۰۳۔

(۱) ان میں سے ابن عابدین اور صاحب المستصفی ہیں اور جدید فضلاء میں سے ڈاکٹر عبد الکریم زیدان، ڈاکٹر مصطفی زحیلی اور جمہور اصحاب خلاف ہیں۔

(۲) ان میں سے ابن امیر الحاج اور القرافی ہیں اور ابن الہمام "التحریر" میں کہتے ہیں کہ عرف عادت سے عام ہے۔

(۳) مثلاً المحصول، مرجع سابق۔

جاتا ہے، لہذا وہ خاص ہوتا ہے، اگر لوگوں کے ایک طبقہ کے درمیان بولا جائے تو وہ خاص ہوگا، جیسے حیاتیات کے ماہرین زمین میں جو کھدائیاں وغیرہ ڈائنامائٹ کے ذریعہ کرتے ہیں، انہیں وہ زلزالی (زلزلہ سے متعلق) ریسرچ کا نام دیتے ہیں، جبکہ زلزلہ کا ایک معروف لغوی مفہوم ہے جو اس کے علاوہ ہے۔

اور اگر تمام لوگوں کے درمیان معروف ہو تو اسے عام کہیں گے، جیسے لفظ "دابۃ" کا اطلاق چوپایہ پر، حالانکہ لغت میں "دابۃ" ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر رینگے۔

اس طرح لغوی عرف مجاز کے قبیل سے ہوتے ہیں، یعنی تجاوز کر کے جن کو دوسرے لفظ کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے اور کوئی ایسا قرینہ ہوتا ہے جو اصل کو مراد لینے سے مانع ہوتا ہے۔

تمام قسم کے مجازات کبھی حقیقت بھی بن جاتے ہیں۔ اس کی دو شرطیں ہیں:

۱- جیسے ہی بولا جائے وہی معنی ذہن میں آئے۔

۲- اس کی نفی نہ کی جا سکے۔

لہذا بعض حقائق شرعی ہوتے ہیں اور بعض مخصوص عرفی جو مختلف خاص قسم کے اعراف میں بدل جاتے ہیں اور بعض اعراف عام ہوتے ہیں، جبکہ کبھی ان کا استعمال کرتے ہوں۔

مسلمان فقہاء نے عرف کے اعتبار اور اس پر عمل کرنے کے لئے کئی شرطیں عائد کی ہیں۔ ان میں سے چند اہم شرطیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱- یہ ہے کہ عرف عام ہو یا غالب ہو۔ "الاشباہ والنظائر" میں کہا ہے: عادت اگر مستقل ہو یا غالب ہو تو اس کا اعتبار ہوگا اور اگر صرف مشہور ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا[1]۔

۲- یہ کہ بعض لوگوں کی رائے کے مطابق عرف عام ہو، کیونکہ بناء احکام کے لئے معتبر عرف کے سلسلہ میں اختلاف ہے کہ آیا وہ صرف عرف عام ہو یا مطلق عرف؟

---

(۱) الاشباہ لابن نجیم جلد ۱ صفحہ ۸۲ والبرنو، القواعد الفقہیہ قاعدہ نمبر ۵۵۔

میرا کہنا یہ ہے اور اسی پر عمل بھی کیا جاتا ہے کہ ترک قیاس اور تخصیص قیاس میں عرف خاص کا اعتبار ہوگا، چنانچہ جب اہل بلخ کا یہ معمول ہو گیا کہ بننے والے کو بنے گئے کپڑے کا کچھ حصہ بطور اجرت دے دیتے تو چونکہ اس کی حرمت قفیز طحان (آٹا پیسنے والے کی ناپ) پر قیاس کرتے ہوئے قیاسی طور پر ثابت ہوتی تھی، جس کی صریح ممانعت نبی ﷺ سے منقول ہے، اس لئے یہاں قیاس کو عرف خاص کے ذریعہ خاص کر دیا گیا[1]۔

۳- یہ کہ عرف مخالف شرع نہ ہو۔

۴- یہ کہ وہ عرف جس پر تصرف کو محمول کیا جائے، انشاء تصرف کے وقت موجود ہو، اس طرح کہ عرف وقت تصرف سے پہلے ہی سے موجود چلا آرہا ہو اور اس وقت بھی ہو، تب موازنہ ہوگا، چاہے تصرف قولی ہو یا فعلی۔

صاحب "الاشباہ" کہتے ہیں[2]:

"وہ عرف جس پر الفاظ کو محمول کیا جائے گا وہ متوازی ہوگا جو پہلے سے موجود ہو[3]، بعد میں وجود پذیر ہوا ہو، اس لئے فقہاء کہتے ہیں کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں"۔

شارع حکیم نے عرف صالح کا لحاظ کیا ہے، کیونکہ لوگ جس طریقہ کے عادی ہوں اور اس پر عمل پیرا ہوں اس سے ان کو نکالنے میں تنگی اور شدید مشقت ہوگی۔ انبیاء کرام کو سخت مشکلات اسی لئے پیش آتی ہیں کہ وہ لوگوں کو ان کے فاسد اعراف سے باہر نکالتے ہیں۔

اسلامی شریعت نے ان اعراف کا بھی لحاظ کیا جو دور جاہلیت میں رائج تھے۔ بعض صحیح

---

(۱) مشائخ بلخ من الحنفیہ ہم ائمہ محمد کما فی الدرس ۲۸۔

(۲) الاشباہ جلد ۱، ص ۱۲۳

(۳) اشباہ کے شارح حموی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "یعنی بولنے کے وقت سے مقدم ہو تاکہ وہ اس وقت تک ثابت شدہ بن جائے اور جو عرف ابھی ابھی وجود پذیر ہوا ہو اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ اس کے مطابق کسی سابق لفظ کی تاویل کی جائے گی"۔ ماخوذ محمد مصطفیٰ شلبی: المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی دار النہضۃ العربیہ ۱۹۶۹ء ص ۲۹۴۔

اعراف کو باقی رکھا اور جو مخالف شریعت تھے، انہیں باطل قرار دیا، اس کی مثالیں بہت ہیں۔

مثلاً شریعت نے بیع، شرکت، وکالت، رہن اور اجارہ وغیرہ کو باقی رکھا۔

جبکہ بادشاہ اپنے لئے جو زمینیں خاص کرتے ہیں ان کو اور بیع المنابذہ، بیع الملامسۃ، تلقی الرکبان (سواروں سے پہلے ہی سامان حاصل کر لینے کی کوشش)، بیع الحاضر للبادی (شہری کا دیہاتی سے دیہات ہی کے نرخ پر بیع کرنا) وغیرہ کو ممنوع قرار دیا۔

تیسری بحث: کفاءت کی غرض وغایت:

کفاءت کی شرط کے اعتبار کرنے نہ کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ بعض ائمہ احناف بشمول امام کرخی اور تابعین میں سے امام حسن بصری اس کا اعتبار نہیں کرتے۔ کرخی کہتے ہیں: میرے نزدیک زیادہ صحیح یہ ہے کہ نکاح میں کفاءت کا اعتبار ہی نہ کیا جائے، کیونکہ جو چیز نکاح سے بھی زیادہ اہم ہے، مثلاً دیت وغیرہ کے مسائل، ان میں کفاءت معتبر نہیں، لہذا زیادہ بہتر یہ ہوگا کہ نکاح میں بھی اس کا اعتبار نہ ہو[1]۔

فقہاء حنفیہ میں سے بیشتر اس کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کا سبب ان کے نزدیک یہ ہے کہ مصالح صحیح طور پر عموماً برابر کے لوگوں میں ہی انجام پاتے ہیں۔ نکاح ان ہی مصالح کے بہتر فہم کی خاطر مشروع کیا گیا ہے۔ غیر مساوی لوگوں کے بیچ عموماً معاملات ٹھیک سے انجام نہیں پاتے۔ شریف عورت کسی ذلیل کے بستر کی زینت نہیں بننا چاہتی۔ وہ اس میں عار محسوس کرتی ہے۔ اور اس لئے بھی کہ نکاح سسرالی رشتوں کے قیام کے لئے مشروع کیا گیا ہے، جس سے دور کا قریبی نزدیکی اور مددگار بن جائے۔ آپ کی خوشی اس کی خوشی ہو اور ایسا موافقت اور باہمی قربت کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے۔ قربت نسب کی دوری سے پیدا نہیں ہوگی۔ اسی طرح غلامی یا (غلام ہو کر) آزاد ہونے وغیرہ سے بھی نہیں ہوگی، اس لئے غیر کفوء سے نکاح کرنا ایسا عقد ہوگا

---

(۱) المبسوط للسرخسی جلد ۵، البدائع ج ۲، ص ۳۸۰

جو اپنے مقاصد سے دور ہوگا۔ حنفیہ، حسن کی روایت میں جو فتویٰ کے لئے زیادہ پسندیدہ ہے اور لخمی، ابن بشیر، ابن فرحون، ابن سلمون (مالکیہ میں سے) اس طرف گئے ہیں کہ کفاءت صحت نکاح کے لئے شرط ہے[1]۔ یہی امام احمد سے بھی ایک روایت ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ جب کفاءت نکاح میں مطلوب ہے، تو نکاح میں تو بدرجہ اولیٰ مطلوب ہوگی، کیونکہ نکاح تو عمر بھر کے لئے کیا جاتا ہے، جو معاشرت، الفت ومحبت، حسن سلوک اور نئے رشتے بنانے جیسے اغراض ومقاصد پر مشتمل ہوتا ہے اور یہ مقاصد ایک دوسرے کے ہم سر اور برابر کے لوگوں میں بہتر طریقہ پر حاصل ہو سکتے ہیں، پھر یہ کہ عورت کے کسی کی مملوک ہونے میں اس کے لئے ایک طرح کی ذلت پائی جاتی ہے۔ نبی ﷺ نے خود اس کی طرف یوں اشارہ کیا ہے: "النکاح رق، فلینظر أحدکم أین یضع کریمته" (نکاح ایک طرح کی غلامی ہے، لہٰذا تم میں کا ایک شخص غور کرے کہ وہ اپنی شریف زادی کو کس کے حوالہ کر رہا ہے)۔ نفس کو ذلیل کرنا حرام ہے، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "لیس للمؤمن أن یذل نفسه" (مومن کے لئے جائز نہیں کہ اپنے آپ کو ذلیل کرے) جس ذلت کی اجازت ہے، وہ ضرورت کی وجہ سے ہے اور ایسے شخص کے بستر کی زینت بننا جو اس کے ہم سر نہ ہو، زیادہ بڑی ذلت ہے، جس کی کوئی ضرورت نہیں، اسی لئے کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے[2]۔

علماء نے کہا ہے: کفاءت ازدواجی تعلق کو برقرار رکھنے کے لئے معتبر قرار دی گئی ہے، کیونکہ عورت طبعی طور پر اپنے سے کم تر کا بستر بننے پر عار محسوس کرتی ہے۔ بستر کے کم رتبہ ہونے سے اسے تنفر ہوتا ہے اور اسے اور اس کے اولیاء کو عار لاحق ہوتی ہے، اسی طرح شوہر عورت سے کم درجہ کا ہو تو بھی اسے عار لاحق ہوگی، پھر جو اولاد ہوگی وہ باپ کی طرف ہی منسوب ہوگی[3]۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ۔

(۲) المبسوط للسرخسی جلد ۵۔

(۳) دیکھئے: الہدایہ شرح البدایہ جلد ۱ صفحہ ۲۰۰، صاحب البحر الرائق شرح کنز الدقائق لکھتے ہیں: ان

چوتھی بحث: کفاءت کے اعتبار کا دائرہ:

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کفاءت کن امور میں ہوگی۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ مندرجہ ذیل چھ امور میں معتبر ہوگی:

نسب، اسلام، آزادی، مال، دینداری، پیشہ۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کا اعتبار نسب، عیوب سے خالی ہونے، دینداری، تقی، پیشہ اور آزادی میں ہوگا[1]۔ ان کے ہاں مال یا خوش حالی میں کفاءت کا ذکر نہیں ملتا ہے۔

جہاں تک حنابلہ کی بات ہے تو اس مسئلہ میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں، ایک تو امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے، عیوب سے خالی ہونے کی شرط کو چھوڑ کر، اور دوسری روایت میں کفاءت کا اعتبار تقوی اور نسب میں کیا گیا ہے، باقی میں اختلاف ہے۔

امام مالک کے یہاں نسب، پیشہ، مال یا خوش حالی میں کفاءت کا اعتبار نہیں ہے۔ ان کے نزدیک صرف تدین، تقوی اور عیوب سے خالی ہونے میں اس کا اعتبار ہے اور آزادی کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے، دوسری میں نہیں کیا گیا ہے۔

کفاءت کے امور میں ائمہ مذاہب ہی کے درمیان نہیں بلکہ ایک ہی مذہب کے ائمہ کے مابین اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ کفاءت کا مسئلہ اضافی اور مختلف فیہ ہے اور اس میں

= المصالح لا تنظم إلا بين المتكافئين عادة، ولأن المرأة تعيّر بفقد المكافئ ان تكون مستفرشة للخسيس، بخلاف زوجها، لأن الزوج مستفرش فلا تعيّره وسيدة الفراش" (مصالح مو... بلکہ وہ جو کفو کے لوگوں کے درمیان بہتر طور پر انجام پاتے ہیں۔ اس کی ضرورت یوں ہوتی ہے کہ ایک شریف زادی کسی کمتر کا فراش (بستر) نہیں بننا چاہے گی۔ اس کے شوہر کا معاملہ اس کے برخلاف ہے، کیونکہ شوہر فراش (بستر) نہیں بلکہ مستفرش (بستر سے فائدہ اٹھانے والا) ہے، لہٰذا فراش کے کم رتبہ ہونے سے اسے تنفر نہیں ہوگا) عرب ہوں کے پہلی کا میں سے متعدد نے کفاءت کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ شام اور مصر کے قوانین میں اس کی صراحت ہے۔ اس بارے میں ان کے قوانین زیادہ تر حنفی فقہ سے متاثر ہیں۔

(1) مغنی المحتاج ۳/۱۶۶، ملاحظہ ہو: محاضرات فی عقد النکاح، محمد ابو زہرہ ۱۹۰ تا ۱۹۱۔

زمان ومکان کے اثرات کا دخل ہے۔

پھر یہ کہ امور کفاءت کی تحدید اس طرح نہیں ہوئی جیسے آیت زکاۃ میں مصارف زکاۃ کی تحدید کر دی گئی ہے۔ اسی وجہ سے ان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف واقع ہوا، اس سلسلہ میں جن امور کی بھی تحدید کی گئی ہے، وہ عرف پر مبنی ہیں۔ اس لئے زمان ومکان کے فرق سے کفاءت کے احکام میں اختلاف ہو گیا۔ بعض فقہاء نے اس حقیقت کی طرف معروضی طور پر اشارہ بھی کر دیا ہے، ''البدائع'' کے مصنف نے لکھا ہے: "فلایکون الفقیر کفأ للغنیة؛ لأن التفاخر بالمال أکثر من التفاخر بغیره عادةً وخصوصاً في زماننا هذا" (چنانچہ غریب آدمی مال دار عورت کا کفو نہیں ہوگا، کیونکہ عموماً مال کی بنا پر تفاخر دیگر چیزوں کی وجہ سے تفاخر کی بہ نسبت زیادہ ہوتا ہے خصوصاً ہمارے اس زمانہ میں) تو ان کے قول "خصوصا في زماننا هذا" سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ کے عرف پر اس حکم کو قیاس کیا ہے۔

پیشہ میں کفاءت پر گفتگو کی مناسبت سے انہوں نے امام ابوحنیفہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ بھی عرف پر مبنی ہوگا۔ وہ کہتے ہیں: ربا پیشہ تو کرخی نے ذکر کیا ہے کہ پیشوں اور صناعتوں میں کفاءت امام ابویوسف کے نزدیک معتبر ہے، اسی لئے پارچہ باف سونے کے تاجر اور سنار کا کفو نہیں ہوگا، اسی طرح ذکر کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس سلسلہ میں عربوں کے اس دستور کو بنیاد بنایا کہ ان کے غلام یہ کام کرتے تھے، لیکن بطور پیشہ نہیں، اسی لئے انہیں ان میں عار محسوس نہیں ہوتی تھی، اور امام ابویوسف نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے عرف کو دیکھ کر فتوی دیا کہ وہ ان کاموں کو پیشہ بناتے تھے اور کم تر درجہ کے کاموں سے عار محسوس کرتے تھے، اسی لئے حقیقۃً ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح قاضی نے اپنی شرح ''مختصر الطحاوی'' میں ذکر کیا ہے کہ پیشہ میں کفاءت کا اعتبار ہوگا[1]۔

مذکورہ نص میں واضح اشارہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس سلسلہ میں عربوں کے عرف پر

---

(۱) بدائع الصنائع جلد ۲۔

قیاس کیا، تو اگر زمانہ بدل جائے تو حکم بدل جاسکتا ہے، اور یہ قاعدہ معروف ہے: "لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الأزمنة" (زمانہ کے تغیر سے احکام میں تغیر کا انکار نہیں کیا جاسکتا)۔ حقیقت میں زمانہ نہیں بدلتا، بلکہ زمانہ بدلتے ہیں، اور نتیجۃً ان کا کل بدلتا ہے۔

اسی طرح ہم نے دیکھا کہ امام ابو یوسف نے حکم کی بنیاد اہل ملک کے عرف پر رکھی ہے۔

ابن الہمام "الفتح" میں کہتے ہیں: "فإذا ثبت اعتبار الكفاءة بما قدمنا - أي بالأدلة المذكورة سابقاً - فيمكن ثبوت تفصيلها بعرف الناس فيما يحقرونه ويعيرون به، فيستأنس بالحديث الضعيف في ذلك"[1] (جب مذکور الصدر دلائل سے کفاءت کا معتبر ہونا ثابت ہو گیا تو اس کی تفصیلات لوگوں کے اس عرف کو دیکھ کر کہ وہ کن چیزوں کو حقیر سمجھتے ہیں اور کن چیزوں سے انہیں عار لاحق ہوتی ہے، ثابت کی جاسکتی ہیں، اور اس سلسلے میں ضعیف حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے)۔ انہوں نے مزید کہا کہ پیشہ کے اچھے اور گھٹیا ہونے میں اعتبار ہر زمانہ اور ہر جگہ کے عرف کا ہوگا۔ پیشوں کے ایک دوسرے سے قریب یا ایک دوسرے سے دور ہونے کا مدار عرف پر ہوگا۔

کفاءت کے عرفی ہونے ہی کی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء کے درمیان متعدد چیزوں میں اختلاف ہوا ہے مثلاً:

۱- آدمی کی دینداری کے بارے میں:

امام محمد کی رائے یہ ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا، ہاں اگر فاسق آدمی بھی بارعب اور لوگوں میں شوکت والا ہو تو ایسی صورت میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، امام ابوحنیفہ اس کا مطلق اعتبار نہیں کرتے، کیونکہ فسق ختم ہو سکتا ہے۔

یہی بات امام ابو یوسف بھی کہتے ہیں، نیز یہ کہ فاسق لوگوں میں علانیہ فسق کا اظہار کرتا ہو تو ایسا آدمی صالح لڑکی کا کفو نہیں ہو سکتا[2]۔

---

(۱) فتح جلد ۳ صفحہ ۱۸۳۔

(۲) ماسرخسی فی المبسوط، نیز دیکھئے: الہدایہ جزء سابق۔

۲- پیشہ:

اس کا امام ابو یوسف اور امام محمد نے اعتبار کیا ہے، لیکن امام ابوحنیفہ نے نہیں کیا، امام ابو یوسف سے بھی امام ابوحنیفہ کی طرح کا قول منسوب ہے، الا یہ کہ پیشہ بہت ہی گھٹیا درجہ کا ہو مثلاً نائی، چمڑا درست کرنے والا اور سائیس۔

۳- مال:

کفاءت فی المال کے مفہوم کے سلسلہ میں مختلف روایات ہیں: بعض لوگوں نے اس سے مراد یہ لیا ہے کہ مہر دینے کی قدرت ہو اور بعض نے نان ونفقہ کی قدرت مراد لی ہے[1]۔

۴- حسب:

امام محمد سے یہ مروی ہے کہ وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں حتی کہ جو نشہ کرتا ہو اور بچے اس کا مذاق اڑاتے ہوں، وہ کسی شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفو نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ظالموں اور جابروں کے مددگار اور ساتھی، ان میں سے جس کا استخفاف کیا جاتا ہو، وہ بھی کسی شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفو نہیں ہوگا، سوائے اس کے کہ لوگوں میں بارعب اور ہیبت والا ہو۔

اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے نشہ آور چیز کا استعمال کرنے والے شخص کے بارے میں فرمایا کہ اگر وہ اسے چھپ کر استعمال کرتا ہو اور نشہ کی حالت میں باہر نہ نکلتا ہو تو وہ کفو ہوگا اور اگر اس کو علی الاعلان کرتا ہو تو وہ شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفو نہیں ہو سکتا۔

امام ابوحنیفہ سے اس سلسلہ میں کچھ بھی مروی نہیں، ان سے صحیح روایت یہ ہے کہ اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کوئی ایسی ضروری چیز نہیں جسے چھوڑا نہ جا سکتا ہو[2]۔ مذکورہ اختلاف سے پتہ چلتا ہے کہ احکام کفاءت کی بنیاد ان حضرات کے زمانہ میں رائج عرف پر تھی، چنانچہ ابو یوسف ظالموں کے حواریوں کو نیک عورت کا کفو نہیں مانتے اگر ان کو ذلیل سمجھا جاتا ہو لیکن اگر

---

(۱) الجوہرہ ۱۸۸۔

(۲) المبسوط للسرخسی جلد ۵، البحر الرائق جلد ۳، ۳۳۔

وہ لوگوں میں مرتبہ رکھتے ہوں تو پھر کفوء ہوں گے، یعنی انہوں نے مسئلہ کی بنیاد اس پر رکھی کہ لوگ کیا سمجھتے ہیں!!

ہم اس اختلافی مسئلہ میں مختلف رایوں کو ذکر کر کے اسے طول دینا نہیں چاہتے۔ ہمارا مقصد یہ تھا کہ جب ایک ہی مسلک کے قریب قریب زمانہ کے ائمہ کے مابین اس مسئلہ میں اتنا اختلاف ہو گیا تو زمان ومکان کی دوری کے بعد کتنا ہو سکتا ہے، یہ آپ سمجھ سکتے ہیں؟ اسی بات کو شیخ ابوزہرہؒ زور دے کر بیان کرتے ہیں، کیونکہ وہ کفاءت کو ان مسائل میں شمار کرتے ہیں جو عرف کے تابع ہیں، اس لئے کہ ازدواجی زندگی کی بقاء کا تقاضا ہے کہ شوہر اور بیوی دونوں کے خاندانوں میں لازماً تقارب پایا جائے۔

پانچویں بحث: عرف اور عصر حاضر میں اس کا اثر:

اسلامی شریعت نے یہ تسلیم کیا ہے کہ احوال وظروف کی تبدیلی کا شرعی اور اجتہادی احکام پر بڑا اثر پڑتا ہے۔ شریعت کا مقصد یہ ہے کہ عدل قائم ہو، مصالح کا حصول ہو، مفاسد کو ختم کیا جائے، اسی لئے بہت سے ایسے احکام ملتے ہیں جن میں لوگوں کے احوال وظروف اور مصالح کی تبدیلی سے احکام بدل جاتے ہیں، تو اگر شارع کوئی ایسا حکم نافذ کرتا جو ناقابل تبدیل ہوتا تو اس سے لوگوں کو تنگی اور حرج پیش آتا اور یہ اسلام کے مقاصد کے خلاف ہوتا جس نے شریعت کے احکام کی بنیاد بندوں کی مصلحتوں پر رکھی ہے، اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ شارع نے مطلقاً احکام دے دیئے ہیں اور ان کی تفصیل اور جزئیات کی توضیح نہیں کی، تاکہ ان کی تطبیق احوال وظروف کے لحاظ سے کی جا سکے جو فطری طور پر بدلتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے فقہ اسلامی ہر زمان ومکان کے لئے ہے، لیکن اگر احکام اجتہاد کے قابل نہ ہو سکتے تو یہ بات نہیں کہی جا سکتی تھی۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء متاخرین نے مختلف فقہی مسالک کے بہت سے مسائل میں اپنے

ائمہ مذاہب اور فقہاء متقدمین کے فتووں کے خلاف فتوے دیئے ہیں اور یہ صراحت کردی ہے کہ اختلاف کا سبب فقط اختلاف زمان ہے، لہذا وہ فی الواقع متقدمین کے مخالف نہیں ہوتے بلکہ بات یہ ہے کہ اگر متقدمین فقہاء متاخرین کے زمانہ میں ہوتے اور عرف وطبائع اور ضرورتوں کا اختلاف دیکھتے، بلکہ وسائل کا اختلاف بھی، تو وہ بھی وہی بات کہتے جو متاخرین نے کہی[1]۔

فقہاء حنفیہ عرف کے بارے میں دوسرے مذاہب سے زیادہ توسع سے کام لیتے ہیں۔ ابن عابدین نے ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے "نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف" اور ان حضرات نے متقدمین کے فروع سے اخذ کر کے متعدد قواعد وضع کئے ہیں، جو اس بات کی دلیل ہیں کہ جن احکام کے سلسلے میں کوئی اجماع یا نص نہ ہو ان میں عرف کا اعتبار ہوگا۔ ہم ذیل میں ان قواعد کا ذکر کرتے ہیں:

۱-العادة محکمة (رواج فیصلہ کن ہوگا)[2]۔

۲-الحقیقة تترک بدلالة العادة (رواج کے پیش نظر حقیقی معنی ترک کردیا جائے گا)[3]۔

۳-استعمال الناس حجة یجب العمل بها[4] (لوگوں کا استعمال حجت سمجھا جائے گا۔ اس پر عمل ضروری ہوگا)۔

۴-المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً[5] (جو عرف میں مشہور ہو وہ مشروط کی طرح سمجھا جائے گا)۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: رسالہ نشر العرف لابن عابدین، جو ان کے مجموعہ رسائل میں شامل ہے۔

(۲) دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ کی دفعہ ۴۰، برکتی نے اپنی القواعد الفقہیہ میں اسے بیان کیا ہے، قاعدہ نمبر ۱۲۶۔

(۳) حوالہ سابق دفعہ ۴۰۔

(۴) حوالہ سابق دفعہ ۳۷۔

(۵) مجلۃ الاحکام کی دفعہ ۴۳، البرکتی۔ قاعدہ ۳۳۴۔

۵-التعيين بالعرف كالتعيين بالنص[1] (عرف سے تعیین نص سے تعیین کی طرح ہے)۔

۶-لاينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان[2] (زمانہ کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی کوئی معیوب بات نہیں)۔

۷-العادة تجعل حكماً إذا لم يوجد التصريح بخلافه[3] (رواج کو حکم قرار دیا جائے گا بشرطیکہ اس کے خلاف صراحت نہ پائی جائے)۔

۸ العادة معتبرة في تقييد مطلق الكلام[4] (مطلق کلام کو مقید کرنے میں رواج معتبر ہوگا)۔

۹-المعروف بين التجار كالمشروط بينهم[5] (تاجروں کے درمیان جاری عرف کو مشروط کی طرح سمجھا جائے گا)۔

۱۰-الثابت بالعرف كالثابت بالنص[6] (عرف سے جو چیز ثابت ہو وہ نص سے ثابت شدہ چیز کی طرح ہے)۔

ابن عابدین عرف سے متعلق اپنے رسالہ میں کہتے ہیں: مفتی پر لازم ہے کہ وہ ظاہر الروایہ کی کتابوں میں منقول مسئلوں پر جمود نہ برتے کہ اپنے زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت نہ کرے اور یہ کہ بہت سے حقوق ضائع نہ کرے اور نہ اس کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہو[7]۔

---

(۱) دفعہ ۳۵ مجلۃ الاحکام العدلیہ کی دفعہ ۳۵ الزرکی تقاعدہ ۸۸۔

(۲) دفعہ ۳۹۔

(۳) الزرکی۔ قاعدہ ۱۲۵۔

(۴) الزرکی۔ قاعدہ ۱۲۷

(۵) الزرکی۔ قاعدہ ۱۳۵۔

(۶) الزرکی۔ قاعدہ ۱۰۸۔

(۷) نشر العرف۔ مجموعہ رسائل ابن عابدین جلد ۲ رسالہ ۳۱۔

اسی لئے متاخرین نے امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے کئی مسائل میں تغیر احوال کو بنیاد بنا کر اختلاف کیا، مثلاً انہوں نے تعلیم قرآن، اذان اور امامت وغیرہ کی اجرت کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ امام صاحب اور صاحبین کی رائے اس کے خلاف ہے۔

اسی طرح یہ مسئلہ کہ امام ابوحنیفہ نے حدود و قصاص کو چھوڑ کر دیگر مسائل میں گواہوں کے بارے میں صرف ظاہری طور پر عادل ہونے کو کافی سمجھا اور ان کی تصدیق کو ضروری نہیں قرار دیا، دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد تھا: "المسلمون عدول بعضهم على البعض" (مسلمان باہم راست باز ہیں)۔ یہ اجتہاد امام صاحب کے زمانہ کے لئے تو مناسب تھا، کیونکہ اس وقت خیر کا غلبہ تھا، لیکن جب امام ابو یوسف اور امام محمد کا زمانہ آیا اور جھوٹ عام ہو گیا تو ظاہر عدالت کو کافی سمجھنے میں مفسدہ تھا اور حقوق کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا، اس لئے فساد زمانہ کے سبب انہوں نے کہا کہ تمام گواہوں کی تصدیق کرائی جائے گی تاکہ مفسدہ کو دور کیا جا سکے، اس لئے فقہاء اس اختلاف کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ یہ دور اور زمانہ کا اختلاف ہے اور انہوں نے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے[1]۔

اسی بنیاد پر علماء نے عرف کو اصول استنباط میں سے ایک اصل سمجھا ہے۔ جن مسائل میں نص نہیں اور نہ وہ اجماعی ہیں، ان میں عرف کے ذریعہ حکم لگایا جاتا ہے، کیونکہ لوگ اپنے مصالح اور ضروریات کو پورا کرنے کے لئے جس عرف پر چلتے ہوں اس کا لحاظ رکھنا واجب ہے، بشرطیکہ وہ مخالف شرع نہ ہو۔ شارع نے تشریع کے سلسلہ میں عربوں کے صحیح اعراف کا لحاظ رکھا ہے[2]۔ لیکن جو کمزور اعراف تھے انہیں باطل قرار دیا۔ اسی طریقہ پر اب بھی عرف پر احکام جاری ہوں گے، جیسا کہ اس سے پہلے اس کی تفصیل اس کی شرائط کے ضمن میں گذری۔

(۱) العرف والعادۃ فی رأی الفقہاء، د/ احمد فہمی ابو سنہ ص ۸۸، ابو سنہ نے ان کے علاوہ اور مثالیں بھی اپنی کتاب میں ذکر کی ہیں اور شیخ مصطفیٰ زرقاء نے بھی کئی مثالیں اپنی کتاب المدخل الفقہی العام یعنی الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید میں ذکر کی ہیں، ص ۹۳۶ تا ۹۳۹۔

(۲) علم اصول الفقہ لعبد الوہاب خلاف ص ۹۰۔

میری رائے یہ ہے کہ کفاءت ان امور میں سے ہے جن کا عرف پر بہت انحصار ہے، چنانچہ شیخ احمد فہمی ابوسنہ کی رائے ہے کہ کفاءت بھی عربوں کے ان قدیم اعراف میں سے ہے جنہیں اسلام نے برقرار رکھا ہے[1]۔

اور چونکہ ہمارے زمانے میں اعراف کافی حد تک بدل چکے ہیں اور فقہاء متقدمین کے زمانہ کی حالت باقی نہیں رہی، اسی لئے اب پھر سے امور کفاءت پر غور وفکر کرنا ضروری ہے، بلکہ ان امور کے معانی پر بھی غور کرنا چاہئے تاکہ ازدواجی تعلقات کے استحکام اور ان کی بقاء سے متعلق شارع کے مقصد کو ہم بروئے کار لاسکیں۔

آج عورت یونیورسٹیوں اور مختلف قسم کے کالجز میں پڑھ رہی ہے اور مختلف میدانوں میں کام کررہی ہے، مثلاً ڈاکٹری، انجینئرنگ، نرسنگ وغیرہ، اور ان میں ملازمت کے ذریعہ وہ اپنی روزی کمارہی ہے۔

مغربی ملکوں میں ٹیکنالوجی کے میدان میں زبردست ترقی کے باعث بہت سے تصورات بدل چکے ہیں۔ اس ترقی میں مسلمان بھی شامل ہیں۔ اب وہاں ان پڑھ اسے کہا جاتا ہے جو کمپیوٹر کو آپریٹ نہ کرسکتا ہو، جبکہ تیسری دنیا اور ترقی پذیر ملکوں میں ان پڑھ ہونے کا وہی پرانا اور روایتی تصور رائج ہے، یعنی پڑھنا لکھنا نہ جاننا! یوروپ، امریکہ اور جاپان وغیرہ بہت سے ملکوں میں زندگی آج جدید ترین آلات اور ترقی یافتہ تکنیک پر چلتی ہے، جبکہ غریب ملکوں میں آج بھی روایتی وسائل پر تکیہ کیا جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں: کیا اس کی روشنی میں کفاءت کے تصور میں تبدیلی نہیں آنی چاہئے؟!

پیشہ کے سلسلہ میں باپ کے پیشہ کو دیکھا جاتا تھا، کیونکہ کام عموماً باپ ہی کرتا تھا اور عورتیں گذشتہ زمانوں میں بہت کم کام کرتی تھیں۔ ہمارے فقہاء نے پیشہ کی شرط کے سلسلہ میں

---

(۱) ابوسنہ، حوالہ سابق، ص ۷۲، خلاف، حوالہ سابق۔

یہی ذکر کیا تھا، مثلاً امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ پیشہ کا اعتبار کیا جائے گا، یہاں تک کہ: باغت دینے والا، نائی، جولاہا اور بھشتی، کپڑا فروش اور عطار کی بیٹی کے کفو نہیں ہوں گے۔ یعنی امام ابو یوسف نے اس سلسلہ میں رواج کا اعتبار کیا[1]۔

علم کے سلسلہ میں فقہاء متقدمین نے باپ کی حیثیت کا اعتبار کیا ہے، اس لئے ان کا کہنا ہے کہ عالم کی بیٹی کے برابر کوئی نہیں، کیونکہ علم کی عزت مال اور نسب کی عزت سے بالاتر ہے[2]۔

اس کو بنیاد بنا کر کیا موجودہ زمانہ میں امور کفاءت کے تصور میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی؟ کیا ہم اب بھی باپ کے پیشہ کو دیکھیں گے جبکہ عورت مختلف میدانوں میں کام کر رہی ہے؟ کیا ہم لڑکی کی قابلیت سے صرف نظر کر کے باپ کی حیثیت کو ہی دیکھیں گے!

کفاءت کے احکام کی بنیاد زیادہ تر سماجوں کے رواج پر ہے، یہی فقہاء کا کہنا ہے اور اسی کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے[3]، لہٰذا وہ عورت جو برطانیہ میں پلی بڑھی اور اس نے وہیں تعلیم پائی، اس کی نشو ونما مختلف احوال وظروف میں ہوئی جو ہندوستان بلکہ سارے مشرقی ملکوں کے احوال سے مختلف ہیں۔ امور کفاءت میں جہاں تک ہم سمجھتے ہیں، اختلاف بلاد اور اختلاف تعلیم کا ذکر بھی مناسب ہے!

اس کے ساتھ ہی یہ اضافہ بھی کیجئے کہ برطانوی سماج جیسے دوسرے معاشروں میں عورتیں بالعموم تعلیم یافتہ ہوتی ہیں۔ اور جدید مواصلاتی ذرائع کا استعمال جانتی ہیں اور ترقی یافتہ سائنٹیفک آلات سے واقف ہوتی ہیں جبکہ وہ مرد جو ہندوستان اور اس جیسے ملکوں میں پروان چڑھا ہو اگر اس کی شادی کسی برطانوی لڑکی سے کر دی گی جائے تو یہ شوہر لڑکی کے مقابلہ میں کم تر ہوگا اور

---

(۱) المبسوط السرخسی جلد ۵۔

(۲) الدر المختار ۳، ۹۰، ۹۲۔ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اسے الموازی نے بھی ذکر کیا ہے اور خلال نے پسند کیا ہے۔

(۳) دیکھیے: صفحات ۱۰۰۹۔

اپنے تعلیم اور ماحول کے اختلاف کی بنا پر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بھی بنے گا اور اس کے درمیان اور اس کی بیوی کے درمیان بڑا فرق ہوگا اور اگر لڑکی ایسا نہ کرے گی تو ممکن ہے تو ضرور اسے نیچی نگاہ سے دیکھے گا، جس سے وہ اپنی بیوی کی نگاہ میں کم تر ہوگا، اور یہ اس کے لئے نقصان دہ ہے۔ اس سے معاشرت ٹوٹے گی۔ ازدواجی زندگی میں استحکام ختم ہو جائے گا اور زوجین کے درمیان مودت اور رحمت جو اللہ کو مطلوب ہے وہ ختم ہو جائے گی!

میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے فقہاء نے باپ اور شوہر کے پیشہ میں تشابہ اور تقارب کی شرط سے یہ چاہا ہوگا کہ عورت کو یکساں ماحول ملے، باپ کے گھر میں اور شوہر کے گھر میں۔

اسی طرح جہاں انہوں نے شوہر کی خوش حالی کی شرط لگائی ہے وہاں بھی اس سے مقصود یہی ہوگا کہ یہ شوہر بیوی کو ایسا ماحول فراہم کرے جیسے میں وہ پلی بڑھی ہے۔

اور یہیں سے ذہن میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ ہمارے فقہاء نے اختلاف ماحول نہ ہونے کو کفاءت کے امور میں سے کیوں نہیں قرار دیا؟ حتی کہ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ دیہاتی شہری کا کفو ہوگا[1] تو موجودہ دور میں دو ملکوں کے اختلاف کو فقدان کفاءت کے اسباب میں سے کیسے شمار کرتے ہیں؟!

ہم کہتے ہیں کہ ہم اس کا اعتبار کرتے ہیں، جب دونوں ملکوں کے احوال میں بہت زیادہ فرق ہوگا، مثلاً ہندوستان اور برطانیہ کا اختلاف، ایک تو سائنٹیفک اور ٹیکنالوجیکل ترقی کی وجہ سے اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ برطانیہ کی روایات اور احوال اسلامی اور مشرقی ملکوں کے احوال سے عموماً مختلف ہیں۔

لیکن اگر یہ صورت ہو کہ دونوں ملک، احوال، ظروف، معاشی معیار، تعلیم کے فروغ اور حاصل کئے جانے والے علوم کی نوعیت میں ایک دوسرے سے قریب ہوں تو اس اختلاف مکان کو

---

(۱) دیکھئے: شرح فتح القدیر للسیوطی جلد ۳ ص ۱۸۰۔

اختلاف کفاءت کے اسباب میں سے نہیں مانا جائے گا، جیسا کہ ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش کی حالت ہے۔

جو اختلاف ہمارے فقہاء نے ذکر کیا ہے وہ ان کے زمانہ کی رائج صورت حال کی ترجمانی کرتا ہے، جہاں شہر اور گاؤں میں کوئی بہت بڑا فرق نہیں ہوتا تھا، پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ انہوں نے گاؤں اور شہر پر دارالاسلام کے ضمن میں گفتگو کی ہے، دارالکفر اور دار الاسلام کے اختلاف کے بارے میں انہوں نے گفتگو نہیں کی ہے۔

نتائج بحث:

چونکہ کفاءت کا موضوع ان موضوعات میں سے ہے، جن کا زیادہ تر دارومدار عرف پر ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور احکام پر عرف کے اثر کا ذکر کیا اور یہ کہ بہت سے احکام عرف کی تبدیلی سے بدل جاتے ہیں، اس لئے وہ عورت جو مغربی ملک میں پیدا ہوئی اور وہیں رہی، تیسری دنیا کا آدمی اس کا کفو نہیں ہوگا۔

کیونکہ کفاءت میں جس چیز کا ہے وہ اضطراری اور اس کے کنبہ سے عار اور حرج کو دفع کرنا ہے تاکہ اس ملک کے عرف کی وجہ سے جہاں وہ رہ رہی ہے، اسے عار نہ دلائی جائے اور اس آدمی سے شادی کے باعث اس کی تحقیر نہ ہو، کیونکہ کفاءت لڑکی ہی کے لئے مشروع کی گئی ہے، تو اگر اس آدمی سے شادی اس کے رواج کے مطابق اس کے لئے عار کا باعث بنے اور شوہر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بن جائے تو وہ اس کا کفو نہیں ہوگا۔

امور کفاءت کے اختیار کرنے کی بعض صورتوں کے جواز کے لئے امام محمدؒ کا یہ قول نقل کیا جاتا ہے: "لا تعتبر الديانة، لأنها من أمور الآخرة فلا تبنى أحكام الدنيا عليه إلا إذا كان يصفع، ويسخر منه، أو يخرج إلى الأسواق سكرانا، ويلعب به

الصبیان، لأنه مستخف به"[1] (دیانت کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ آخرت کے امور میں سے ہے، لہذا اس پر دنیا کے احکام کی بناء نہیں رکھی جائے گی الا یہ کہ اسے تجھیز رسید کیا جاتا ہو اور اس کا مذاق اڑایا جاتا ہو یا وہ نشہ کی حالت میں بازاروں میں نکلتا ہو اور بچے اس سے کھیلتے ہوں، کیونکہ ان صورتوں میں اس کا استخفاف کیا جاتا ہے)۔ یہ قول اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے کہ امام محمد دینداری کو امور کفاءت میں سے اس لئے شمار نہیں کرتے کہ وہ آخرت کے امور میں سے ہے، ہاں کفاءت معتبر ہوگی اگر شوہر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بن جائے۔

اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ کفاءت کی غرض وغایت ازدواجی تعلق کی پائیداری واستواری ہے اور ایسے خاندان کی تشکیل ہے جو مودت ورحمت پر مبنی ہو، اور اگر ایسا نہیں ہوتا تو شارع کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "ومن آیاته أن خلق لکم من أنفسکم أزواجا لتسکنوا إلیها وجعل بینکم مودة ورحمة إن في ذلک لآیات لقوم یتفکرون"[2]۔

اور احکام اگرچہ علتوں سے مربوط ہوتے ہیں لیکن ان کی اصل حکمتیں ہیں، جن کے عدم انضباط کی وجہ سے اور علتوں کے انضباط کے باعث شارع نے حکمتوں سے عدول کر لیا ہے، لیکن اس باب میں حکمتیں بھی علتوں ہی کی طرح ہیں۔

---

(۱) البحر الرائق ج ۳ ص ۱۴۰۔ اسی مفہوم میں الہدایہ شرح البدایہ کے مؤلف نے بھی اسے نقل کیا ہے۔

(۲) سورۂ روم ۲۱۔

جبری شادی

مفتی محمد صدر عالم قاسمی
ادارہ فکر شریف، جدید، خیرآباد، مئو

۱۰۲- چونکہ معاملہ نکاح میں اکراہ مؤثر نہیں ہے، اس لئے لڑکی کے اپنی زبان سے الفاظ قبولیت ادا کردینے کے بعد خواہ جبراً ہی کیوں نہ ہو، اسے رضا تسلیم کیا جائے گا، اور نکاح منعقد ہوجائے گا۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"التصرفات الشرعية في الأصل نوعان: إنشاء و إقرار والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله، أما الذي لا يحتمل الفسخ: الطلاق والعتاق والرجعة والنكاح واليمين والنذر والظهار والإيلاء والفيء في الإيلاء والتدبير والعفو عن القصاص، وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا، وعند الشافعي رحمه الله لا تجوز"[1]۔

(تصرفات شرعیہ کی اصل میں دو قسمیں ہیں: انشاء اور اقرار، اور انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ایسی ہے جس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے، اور ایک قسم ایسی ہے جس میں فسخ کا احتمال ہوتا ہے۔ جن تصرفات میں فسخ کا احتمال نہیں وہ یہ ہیں: طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، یمین، نذر

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۔

کنہار، ایلاء، ولی فی الزیادہ، تدبیر، اور قصاص سے معافی۔ یہ تصرفات اکراہ کے باوجود ہمارے نزدیک جائز ہیں اور امام شافعی کے نزدیک ناجائز)۔

۳، ۴- تفویض نکاح کے بعد بصورت اکراہ اگر میاں بیوی کے درمیان زن وشوئی تعلقات قائم ہو جاتے ہیں تو چونکہ یہ اس کی رضا ہے اس لئے اس کا حق تفریق ختم ہو جائے گا اور اگر لڑکی الفاظ تفویض کی ادائیگی بعد بھی پہلے ہی کی طرح انکار کرتی رہے، حتی کہ زن وشوئی تعلقات تک کی نوبت نہ آئے تو یہ اس کی حقیقی عدم رضا کی دلیل ہے، اس کو حق تفریق حاصل ہوگا، چونکہ عاقلہ بالغہ اپنے معاملے میں صاحب اختیار ہوتی ہے اس لئے کسی کا جبر اس پر درست نہیں، لہذا اس کے باپ کی حیثیت اس معاملے میں باپ کی نہیں رہی بلکہ وہ دیگر اولیاء کے مثل ہو گیا اور صغیرہ کے سلسلے میں یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس کا نکاح باپ، دادا کے علاوہ دیگر اولیاء نے غیر کفو میں کر دیا تو اس کو بعد بلوغ حق تفریق ملتا ہے، تو جب صغیرہ جس کو اپنے نفس پر کوئی اختیار نہیں تھا اس کو حق مل رہا ہے تو بالغہ کو تو اکراہ کی صورت میں بدرجہ اولی یہ حق ملنا چاہئے، کیونکہ باپ نے اس کے شرعی اختیار کو پامال کیا ہے[1]۔

۵- اس صورت میں قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح فسخ کر دینا چاہئے، کیونکہ یہ نکاح کے مقاصد اور مصالح کا تقاضا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۸۸۔

جبری شادی

مولانا خورشید انور فلاحی
جامعہ علیم العلوم، اورانسی

اسلامی شریعت نے عاقلہ بالغہ خاتون کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اپنی شادی از خود کر سکتی ہے۔ اگر کوئی ولی اس کی شادی کرتا ہے تو اس کے لئے لازم اور ضروری ہے کہ اس سلسلے میں اس خاتون سے اجازت حاصل کرے۔ نبی اکرم ﷺ نے واضح الفاظ میں اس کی تاکید فرمائی ہے، ارشاد نبوی ہے:

"الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها"[1] (ثیبہ اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے۔ باکرہ سے اس کے بارے میں اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہے)۔

دوسری روایت میں ہے:

"الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر يستأذن بها أبوها في نفسها وإذنها صماتها"[2] (ثیبہ اپنی شادی کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے اور باکرہ سے اس کے بارے میں اس کے والد اجازت لیں گے، اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہے)۔

---

(۱) صحیح مسلم ۱/۴۵۵۔

(۲) حوالہ سابق۔

یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت خنساء بنت خذام کا نکاح محض اس بنا پر فسخ فرمادیا تھا کہ ان کے والد نے ان کی مرضی کے برخلاف ان کا عقد کر دیا تھا[1]، نیز اسی طرح کی صورت حال میں آپ ﷺ نے ایک باکرہ لڑکی کو اپنے نکاح کے باقی رکھنے اور اس کے فسخ کرنے کا اختیار دیا[2]۔

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگر کسی عورت کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح کی اجازت دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے دباؤ کو قبول کرتے ہوئے زبان سے اجازت دے دی تو وہ نکاح صحیح ہو جائے گا، اس وجہ سے کہ نکاح وطلاق انسانوں کے ان تصرفات میں سے ہیں جو اکراہ کے باوجود نافذ ہوا کرتے ہیں۔ "نور الانوار" میں ہے:

"فإن كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح فإن هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضاء فلو اكره بها أحد وتكلم بها لم يبطل بالكره و تنفذ على المكره"[3] (اگر ایسا قول ہو کہ نہ فسخ ہوتا ہو اور نہ رضا پر موقوف ہوتا ہو تو وہ جبر واکراہ سے باطل نہیں ہوگا جیسے طلاق، عتاق، نکاح وغیرہ، اس وجہ سے کہ یہ تمام تصرفات احتمال فسخ نہیں رکھتے اور نہ رضا پر موقوف ہوتے ہیں، لہذا اگر کسی کو ان چیزوں پر مجبور کیا گیا اور اس نے زبان سے انہیں کہہ دیا تو اکراہ کے سبب یہ باطل نہیں ہوں گے اور مکرہ پر نافذ ہو جائیں گے)۔

نبی اکرم ﷺ کے مبارک عہد میں بھی اس طرح کی مثالیں موجود ہیں کہ اکراہ کے باوصف آپ ﷺ نے یمین وطلاق کو صحیح اور نافذ مانا ہے، چنانچہ حضرت حذیفہ بن یمان کی حدیث میں ہے کہ "جب مشرکین نے انہیں گرفتار کیا اور یہ قسم لی کہ وہ غزوہ میں حضور ﷺ کا

---

(۱) صحیح بخاری ۲/۷۱۰۔

(۲) ابوداؤد ۱/۲۸۵۔

(۳) نور الانوار ص ۳۱۹۔

ساتھ نہیں دیں گے تو انہوں نے دباؤ میں آ کر جبراً قسم کھائی اور آ کر حضور ﷺ کو اس واقعہ کی اطلاع دی تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کا وعدہ پورا کرو، ہم ان کے خلاف اللہ تعالیٰ سے مدد طلب کریں گے"[1]۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ یمین طوعاً و کرہاً دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ اس طرح حالت اکراہ میں دی گئی طلاق کے تعلق سے "نصب الرایہ للزیلعی" میں عثمان بن غزوان کی ایک روایت ہے:

"إن رجلا كان نائما فقامت امرأته فأخذت سكينا فجلست على صدره فوضعت السكين على حلقه فقالت لتطلقني ثلاثا أو لأذبحنك، فناشدها الله فأبت فطلقها ثلاثا ثم أتى النبي ﷺ فذكر له ذلك فقال: لا قيلولة في الطلاق"[2] (ایک آدمی سویا ہوا تھا کہ اس کی عورت اٹھی اور ایک چھری لے کر اس کے سینے پر چڑھ بیٹھی اور اس کے حلق پر چھری رکھ کر بولی: یا تو مجھے تین طلاق دے دے یا پھر میں تمہیں ذبح کر دوں گی، آدمی نے اسے اللہ کا واسطہ دیا مگر اس نے ایک نہ سنی، بالآخر اس آدمی نے اسے تین طلاق دے دی پھر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: طلاق میں فسخ نہیں ہے)۔

نیز یہ پہلو بھی قابل غور اور نہایت اہم ہے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"[3] (تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد بھی قصد اور ایسی مذاق بھی قصد ہوتا ہے، یہ نکاح، طلاق اور رجعت ہیں) اس سے یہ بات عیاں ہے کہ نکاح ایسی مذاق کے طور پر بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اہل علم کا طلاق ہازل کے واقع ہونے پر اتفاق ہے۔ "مرقاۃ المفاتیح" میں ہے:

---

(۱) فقہ الاسلامی وادلتہ ۷/۵۲۶۴، نصب الرایہ ۳/۲۲۴۔

(۲) نصب الرایہ ۳/۲۲۲

(۳) سنن ترمذی ۱/۴۲۔

"قال القاضي: اتفق أهل العلم أن طلاق الهازل يقع"[1] (قاضی نے کہا: اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ہازل کی طلاق واقع ہوتی ہے)۔

جب ہازل کی طلاق کو تسلیم کیا جارہا ہے تو مکرہ کے تصرفات طلاق ونکاح کو بھی تسلیم کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ دونوں کی صورت حال یکساں ہے کہ دونوں نے اپنے اختیار سے ایسے الفاظ کہے جن کے حکم سے وہ راضی نہیں ہیں، لہذا حکماً دونوں ایک درجے میں ہوئے، چنانچہ اس پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے ملا علی قاری رقم طراز ہیں:

"وكذلك المكره مختار في التكلم اختيارا كاملا في السبب إلا أنه غير راض بحكمه، لأنه عرف الشرين فاختار أهونهما عليه غير أنه محمول على اختياره ذلك ولا تاثير لهذا في نفي الحكم"[2] (اسی طرح مکرہ سبب کے تعلق سے اپنی بات کہنے میں پورے طور پر بااختیار ہے مگر یہ کہ وہ اس کے حکم سے راضی نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اس کے پیش نظر دو خرابیاں ہیں، جن میں سے اس نے اپنے لئے آسان ترین کو اختیار کیا ہے، سوائے اس کے کہ وہ اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہے اور اس جبر کا نفی حکم میں کوئی اثر نہیں ہوتا)۔

اسی وجہ سے فقہائے حنفیہ کا ضابطہ ہے کہ جو چیز "ہزل" کے ساتھ صحیح ہوگی وہ اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوگی۔ درمختار میں ہے:

"والأصل عندنا أن كل ما يصح مع الهزل يصح مع الإكراه، لأن ما يصح مع الهزل لا يحتمل الفسخ وكل مالا يحتمل الفسخ لا يؤثر فيه الإكراه"[3] (ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اکراہ کے

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح ۶/۲۸۷، بذل المجہود ۱۰/۲۸۶۔

(۲) مرقاۃ المفاتیح ۶/۲۸۸۔

(۳) الدر المختار ۹/۱۹۱۔

ساتھ بھی صحیح ہوتی ہے، اس وجہ سے کہ جو شی ہزل کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا اور ہر وہ شی جس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا، اس میں اکراہ اثر انداز نہیں ہوتا)۔

مذکورہ تفصیل کی روشنی میں دیکھا جائے تو سوالنامہ کے جواب کی یہ نوعیت بنتی ہے کہ:

۱- اگر کسی عورت کو دباؤ ڈال کر، مارنے پیٹنے کی دھمکی دے کر یا جبر و اکراہ کے کسی اور ذریعہ سے نکاح کی اجازت دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس کے لئے ہاں کر لیا تو نکاح ہو جائے گا: "البحر الرائق" میں "المحیط" کے حوالے سے مرقوم ہے:

"وكل تصرف يصح مع الهزل كالطلاق والعتاق والنكاح يصح مع الإكراه"[1] (ہر وہ تصرف جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتا ہے مثلاً طلاق، عتاق، نکاح وہ اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے)۔

بدائع الصنائع میں ہے:

"التصرفات الشرعية في الأصل نوعان: إنشاء وإقرار، والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله، أما الذي لا يحتمل الفسخ فالطلاق والعتاق والرجعة والنكاح..... وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا وعند الشافعي لا تجوز"[2] (شرعی تصرفات کی دو اصل دو قسمیں ہیں: انشاء و اقرار، انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک جس میں احتمال فسخ نہ ہو، دوسری: جس میں احتمال فسخ ہو، جس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا وہ طلاق، عتاق، رجعت اور نکاح وغیرہ ہیں ... اور یہ تصرفات ہمارے نزدیک اکراہ کے ساتھ جائز ہیں اور امام شافعی کے یہاں جائز نہیں ہیں)۔

۲- یہ صحیح ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی کو اپنی شادی کرنے کا پورا پورا حق ہے اور ولی کو قطعاً اجازت نہیں ہے کہ اس سلسلے میں جبر و اکراہ کا معاملہ کرے، تاہم اگر ولی نے دھوکہ سے یا دھمکی دے کر یا

(۱) البحر الرائق ۳/۱۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۸۲۔

کسی اور طرح کے دباؤ کے ذریعہ لڑکی سے بوقت نکاح ہاں کہلوالیا تو یہ اذن مانا جائے گا اور نکاح صحیح ہوگا۔

ردالمحتار میں ہے:

"إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل بل عباراتهم مطلقة في ان نكاح المكره صحيح كطلاقه وعتقه مما يصح مع الهزل ولفظ المكره شامل للرجل والمرأة"[1] (کیونکہ نکاح میں حقیقت رضا کی شرط نہیں ہے، اس وجہ سے کہ وہ اکراہ اور ہزل کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے، بلکہ فقہاء کی عبارتیں اس سلسلے میں مطلق ہیں کہ مکرہ کا نکاح صحیح ہے جیسے اس کی طلاق وعتق کہ یہ ان امور میں سے ہیں جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں، اور لفظ مکرہ مرد وزن دونوں کو عام ہے)۔

نیز علامہ شامی نے حاکم شہید کی "الکافی" کتاب الاکراہ کے حوالے سے تحریر فرمایا ہے کہ ولی کا اکراہ کے ساتھ کیا ہوا نکاح بھی منعقد ہو جاتا ہے[2]۔

اسی طرح حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب عثمانیؒ کا فتویٰ بھی فتاویٰ دارالعلوم میں موجود ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"زبردستی کر کے اور زدوکوب کر کے لڑکی بالغہ سے ایجاب یا قبول کرا لینے سے بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے"[3]۔

۳- برطانیہ اور ہندوستان کے معاشرے میں بلاشبہ نمایاں فرق ہے، مگر اسے مسئلہ کفاءت سے جوڑنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ لڑکا اور لڑکی دونوں چونکہ ایک نسل اور خاندان کے ہوتے ہیں اور ان کے درمیان ذہن ومزاج کی خاندانی یکسانیت ہوتی ہے، اس لئے دونوں کے لئے باہم

---

(۱) ردالمحتار ۲/ ۲۹۳، ۲۹۵۔

(۲) ردالمحتار ۲/ ۲۹۵۔

(۳) فتاویٰ دارالعلوم ۷/ ۶۸۔

نباہ کی صورت پیدا کرنا مشکل نہیں ہے، لہذا اس بنیاد پر عورت کو یہ حق نہیں ہوگا کہ کفاءت کا مسئلہ کھڑا کر کے قاضی سے تفریق کا مطالبہ کرے، کیونکہ کفاءت میں مقامات اوطان کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے، ردالمحتار میں ہے:

"القروی کفء للمدنی فلا عبرة بالبلد أي بعد وجود ماعبر من أنواع الکفاءة"[1] (دیہاتی آدمی شہری کا کفو ہے، لہذا کفاءت کی بیان کردہ انواع کے پائے جانے کے بعد شہر کا اعتبار نہیں ہوگا)۔

اسی طرح علامہ شامی نے "البحر الرائق" کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے:

"فالتاجر فی القری کفء لبنت التاجر فی المصر للتقارب" (دیہاتی تاجر شہری تاجر کی بیٹی کا کفو ہے، دونوں میں باہمی قربت کے سبب)۔

لہذا ایک ہندوستانی لڑکا، برطانیہ نژاد لڑکی کا کفو ہوگا، اور دونوں کے درمیان عقد نکاح صحیح ہوگا اور لڑکی کے لئے اس بنیاد پر تفریق کا مطالبہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

۴- یہ حکم عام ہے، خواہ زوجین کے درمیان زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو چکے ہوں یا اس کی نوبت ابھی تک نہ آئی ہو۔

۵- قاضی اس نکاح کو فسخ نہیں کر سکتا ہے، باوجودیکہ یہ طے شدہ ہے کہ عورت کو مجبور کر کے ہاں کہلوایا گیا ہے۔

(۱) ردالمحتار: ۳/۳۵۱۔

جبری نکاح

مولانا محمد ظفر عالم ندوی
دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱- حنفیہ کے یہاں رضامندی کے لئے حقیقی رضا ضروری نہیں بلکہ اگر ظاہری طور پر زبان سے رضامندی کا اظہار ہو جائے تو انعقاد نکاح کے لئے کافی ہے[۱]۔

ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاء نے "المدخل الفقہی العام" جلد اول میں اس موضوع پر بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حنفیہ کے یہاں جس طرح حالت اکراہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، اسی طرح نکاح بھی منعقد ہو جاتا ہے:

ایک بات قابل غور یہ بھی ہے کہ شریعت نے اولیاء کو جو ولایت سونپی ہے بلاشبہ اس کی بنیاد شفقت اور لڑکی کے مفادات کی رعایت وحفاظت پر ہے، اس لئے یہ بات ناقابل فہم ہے کہ اولیاء شفقت اور مفادات کے خلاف کوئی اقدام کریں، لڑکی کا راضی نہ ہونا یا اولیاء کے فیصلہ کے خلاف جذبہ کا ہونا یہ لڑکی کی عقل اور فہم کی کمی ہے، اس لئے اس کی اس عقل وفہم پر اولیاء کے فیصلہ کو ترجیح دینا ہی لڑکی کے مفاد میں ہے، لہذا لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں ڈال کر یا پاسپورٹ ضائع کر دینے کی دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے جو ہاں کہلوایا گیا

(۱) رد المحتار، ۳/۲۱، المدخل الفقہی العام، ۱/ ۹۴، ۳۷۲، ۳۷۳۔

ہو گا کہ وہ دل سے راضی نہ ہو، انعقاد نکاح میں جو رضامندی مطلوب ہے اس میں یہ شامل ہے اور نکاح ہو جائے گا۔

۲- حقیقی رشد اور اذن پر انعقاد نکاح کی بنیاد نہیں ہے بلکہ زبان سے اذن و رضا انعقاد نکاح کے لئے کافی ہے جیسا کہ سوال نمبر ۱ میں تفصیل گذر چکی ہے۔

۳- بلاشبہ برطانیہ اور ہندوستان کی معاشرت میں کافی فرق ہے اور اس معاشرتی فرق کی وجہ سے فریقین کے درمیان بے میل کا رشتہ کہلائے گا، لیکن عدم کفاءت کی بناء پر فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق اس صورت میں اولیاء کو ہوتا ہے، جب لڑکی نے اولیاء کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح غیر کفو میں کر لیا ہو۔ اس کا مقصد اولیاء کے مفادات کا تحفظ اور معاشرے میں ان کو ننگ و عار سے بچانا ہے۔ اگر لڑکی اپنے اس نکاح میں ناہمواری محسوس کر رہی ہے تو اسے خلع حاصل کر لینے کا حق موجود ہے، اس لئے وہ اس کو استعمال کرے۔

۴- میرے خیال میں جبری نکاح میں زن و شو کے تعلقات قائم ہوں یا نہ ہوں، دونوں صورتیں یکساں ہیں، ہاں غیر کفو میں جس میں کہ اولیاء کو حق فسخ حاصل ہوتا ہے، زن و شو کے تعلقات کا فرق ہوتا ہے۔ اگر زوجین کے درمیان تعلقات قائم ہو گئے ہیں تو اس صورت میں اولیاء کا حق فسخ جاتا رہتا ہے، جیسا کہ فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے۔

۵- چیز کے خیال میں فسخ و تفریق کی بنیاد ضرر ہے، اگر اس نکاح سے لڑکی کو واقعی کوئی ضرر لاحق ہوا اور اس کے مفادات متاثر ہو رہے ہوں تو جس طرح فسخ نکاح کی دیگر بنیادوں اور اسباب میں ضرر کو سامنے رکھتے ہوئے فسخ کا حکم لگایا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی "الضرر یزال" (ضرر کا ازالہ کیا جائے گا) کے قاعدۂ شرعی کے تحت یہ حکم جاری ہونا چاہئے۔

جبری شادی

مولانا محمد سفیان ملتانی
جامعہ عربیہ ملتان العلوم، ملتان

۱- چونکہ عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے اس کی رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے جیسا کہ احادیث نبویہ ﷺ سے واضح بھی ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں خود مختار ہے، اسے کوئی شخص بھی نکاح پر مجبور نہیں کر سکتا اور اس کی اجازت و رضامندی کے بغیر اس کی طرف سے کسی شخص نے نکاح قبول کر لیا تو یہ نکاح شرعاً درست نہیں، فرضیکہ عاقلہ بالغہ لڑکی جب تک خود قبول نہ کرے یا کسی کو اپنا وکیل نہ بنائے اس وقت تک اس کا نکاح صحیح نہیں ہوگا، بنا بریں یہ صورت اس کی رضامندی میں شامل نہ ہوگی، اور اس طرح کیا ہوا نکاح صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس طرح زور دھمکا کر جبری شادی کر دینا لڑکی کے والدین یا دیگر اولیاء کی محبت و شفقت کے شرعاً منافی ہے اور لڑکی کی زندگی کے ساتھ ایک کھلواڑ کرنا ہے(۱)۔

"ولا تجبر البالغة البكر على النكاح لانقطاع الولاية بالبلوغ".

۲- یہ اس کی رضا اور حقیقی اذن شرعاً تسلیم نہیں کیا جائے گا، اور اس طرح نکاح کا انعقاد نہ ہوگا۔

---

(۱) درمختار، ردالمحتار ۴/ ۳۴۴۔

ہاں نابالغہ یا نابالغ عورت کے لئے مستحب ہے کہ وہ اپنے معاملہ نکاح کو اپنے ولی کے حوالہ کردے تاکہ بے حیائی کا دھبہ نہ لگے اور امام شافعیؒ کے اختلاف سے بچا جا سکے(۱)۔

۳- برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان ٹھیک ہے کہ معاشرتی فرق ہے اور یہ بھی ٹھیک ہے کہ معاشرتی فرق کی وجہ سے یہ شادیاں بے جوڑ تصور کی جاتی ہیں لیکن اس کے باوجود کفو کی شرط کے ساتھ اگر لڑکی اس شادی پر دل سے راضی ہے تو یہ شادی شرعاً درست ہے، لہٰذا اس صورت میں لڑکی کو یہ دعویٰ کرنے کا ہرگز حق نہیں ہے کہ میری شادی جس شخص سے کی جارہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے اور بربناء کفاءت اسے حق تفریق بھی حاصل نہیں ہے، کیونکہ کفاءت میں اختلاف ملک اور اختلاف شہر و دیہات کا اعتبار نہیں ہے، شرعاً تو اس اختلاف ملک اور فرق معاشرہ کی بنیاد پر انعقاد نکاح متاثر نہ ہوگا(۲)۔

۴- اوپر جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا ہے اس کے بعد دونوں کے درمیان زن وشوئی کے تعلقات قائم رہتے ہیں تو اچھی بات ہے اور اس نکاح کو قائم رہنے دینا چاہئے، کیونکہ اس نکاح کو فسخ کردینا مضر ہوسکتا ہے، اور اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہونے کی نوبت نہیں آئی تو اس صورت میں حتی المقدور صلح اور اصلاح اور گذارے کی شکل کی کوشش کرنی چاہئے، اس پر ناکامی کی صورت میں تفریق کی صورت اختیار کی جائے جیسا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے قرآن کریم میں اس کا حل خود بیان فرمایا ہے:

"وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيرا"(۳) (اگر تم ڈرو کہ وہ آپس میں ضد رکھتے ہیں تو کھڑا کرو ایک منصف مرد کے خاندان سے اور ایک منصف عورت کے

---

(۱) ردالمحتار شامی ۲/۳۲۱۔

(۲) ردالمحتار شامی ۲/۳۵۱۔

(۳) سورۂ نساء ۳۵۔

خاندان سے، اگر یہ دونوں چاہیں گے کہ صلح کرادیں تو اللہ موافقت کردے گا ان دونوں میں بے شک اللہ سب کچھ جاننے والا خبردار ہے)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں دونوں کا حکم الگ الگ ہے، دونوں صورتوں میں تحریر مذکور کے مطابق عمل کیا جائے کہ اس میں فلاح مضمر ہے۔

۵- شرعی کونسل یا قاضی کے پاس فسخ نکاح کا دعویٰ پیش کئے جانے کے بعد قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کرسکتے ہیں۔

نکاح میں لڑکی کی پسند

مولانا مفتی محمد اسلام الدین
دارالعلوم حقانیہ

۱- "إن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيرها رسول الله ﷺ" (ایک کنواری عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور اس نے ذکر کیا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی کرادی ہے اور وہ اسے ناپسند کرتی ہے تو آپ ﷺ نے اسے اختیار دیا)۔

"وحجتنا في ذلك حديث أبي هريرة وأبي موسى الأشعري أن النبي ﷺ رد نكاح بكر زوجها أبوها وهي كارهة"[1] (ایک کنواری عورت کے نکاح کو جس کی شادی اس کے باپ نے کرادی تھی اور وہ اسے ناپسند تھی، آپ ﷺ نے رد فرمادیا)۔

"والدليل عليه حديث الخنساء، فإنها جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أبي زوجني من ابن أخيه وأنا لذلك كارهة فقال: أجيزي ما صنع أبوك، فقالت: مالي رغبة فيما صنع أبي ولكني أردت أن يعلم النساء أن ليس للآباء من أمور بناتهم شيء ولم ينكر عليها رسول الله ﷺ مقالتها"[2] (اس کی

---

(۱) مجموعہ نصر مرقندی ص ۲۔

(۲) حوالہ سابق۔

والد نے اپنے بھتیجے سے میری شادی کرادی ہے اور میں اسے ناپسند کرتی ہوں،
فرمایا: تم اسے برقرار رکھو جو تمہارے والد نے کردیا تو انہوں نے کہا کہ مجھے اپنے
دیئے ہوئے کام سے کوئی دلچسپی نہیں، میں تو صرف یہ چاہتی تھی کہ عورتوں کو معلوم
باپوں کو اپنی بیٹیوں کے سلسلے میں کچھ اختیار نہیں، آپ ﷺ نے ان کی اس بات کو
فرمایا۔

"الأیم أحق بنفسها من ولیها" (شوہر دیدہ عورت اپنی ذات کی اپنے ولی
زیادہ حق دار ہے)۔

مذکورہ تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء کو مجبور نہیں کرنا چاہئے۔ یہی رائے
۲۔ ابوحنیفہ، امام ثوری، امام اوزاعی اور قاضی ابوثور اور ایک جماعت کا مذہب ہے (۱)
اگر مجبور دا کرا دی کی لڑکی ایجاب یا قبول کرتی ہے تو اس صورت میں نکاح
ہو جائے گا۔

"إن نکاح المکرہ صحیح ... ولفظ المکرہ شامل للرجل والمرأة" (۲)
(مکرہ (جس کو مجبور کیا جائے) کا نکاح صحیح ہے ..... اور لفظ مکرہ میں مرد و عورت دونوں شامل
ہیں)۔

لیکن انگوٹھے لگوا لینے اور دستخط کرا لینے سے نکاح نہ ہوگا جیسا کہ خیر الفتاویٰ ج ۲ ص ۲۵۷
۳۔ پر ایک سوال کے جواب میں مرقوم ہے۔ "صرف انگوٹھا لگانا نکاح نہیں ہے"۔
چونکہ کفاءت ولی اور اس کے اولیاء دونوں کا حق ہے جیسا کہ درمختار ج ۲ ص ۳۲۴ پر تحریر
ہے، اس لئے اس طرح کی بے جوڑ شادیوں پر عورت تفریق کا دعویٰ کر سکتی ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۴۸ ملاحظہ کیجئے۔ نیز دیکھئے: فتح القدیر ج ۳ ص ۲۰۸، فتاویٰ دار العلوم ج ۸ ص ۳۰۔
(۲) شامی ج ۲ ص ۲۴۷ طبع دمشق۔

اگر لڑکی نے جبراً اس کا ایجاب یا قبول کر لیا تو یہ نکاح صحیح ہوگا۔

دینے کا صرف مہر لازم ہوگا۔

اس ظاہر کا بھی یہی مذہب ہے۔

لیکن اگر دخول ہو گیا تو پورا مہر لازم ہوگا اور قاضی کے ذریعہ فسخ کرایا ہوگا لیکن اگر

صرف و تحفظ کر دیا یا زنا ان کو خطا لگا دیا تو عاجز کے نزدیک سرے سے یہ نکاح ہی نہ ہونا چاہیے جیسا

کہ پہلے مذکور ہوا، اس لئے اس میں تفریق کی ضرورت نہیں۔

۵۔ وہ دلائل جو اوپر مذکور ہیں ان کی روشنی میں سمجھ میں آتا ہے کہ قاضی یا شرعی کونسل

پورے طور پر مطمئن ہونے کے بعد اس نکاح کو فسخ کر سکتی ہے۔

نکاح میں لڑکی کی پسند کی رعایت

اسلامی اصول کی روشنی میں

مولانا سید اسرار اکمل سبیلی
جامعۃ القرآن اکبر باغ حیدرآباد

۱- نکاح میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی کی اہمیت:

اسلام نے عاقل بالغ لڑکی کو شادی کے معاملہ میں اس کی پسند اور ناپسند کا اختیار دیا ہے اور اس کی اجازت اور اس کی رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے:

"الثیب أحق بنفسها من ولیها، والبکر تستأذن فی نفسها وإذنها صماتها"[1] (شادی شدہ عورت ولی کے مقابلہ میں اپنے آپ کی زیادہ ذمہ دار ہے، اور غیر شادی شدہ لڑکی سے اس کے نکاح کی بابت اجازت لی جائے اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

لہذا اگر کنواری لڑکی بھی کسی لڑکے سے شادی کرنے سے انکار کردے تو زبردستی اس کا نکاح کرانا جائز نہیں ہوگا۔ ارشاد رسول اللہ ﷺ ہے:

"الیتیمة تستأمر فی نفسها فإن صمتت فهو إذنها، وإن أبت فلا جواز

---

(۱) صحیح مسلم: ۲۵۵/۱ کتاب النکاح، باب استئذان الثیب بالنکاح فی النکاح بالنطق۔

علیها"[1] (کنواری لڑکی سے اس کے نکاح کے بارے میں اس کی رائے معلوم کی جائے، اگر وہ خاموش رہے تو اس کی اجازت سمجھی جائے گی، اگر وہ انکار کرے تو اس کی مرضی کے خلاف (نکاح) کرنا بھی جائز نہیں)۔

چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک لڑکی کی شادی اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود کردی، تو نبی کریم ﷺ نے اس کو فیصلہ کرنے کا اختیار دیا:

"إن جارية بكرا أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة، فخيرها النبي ﷺ (ایک کنواری لڑکی نبی ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کی شادی کردی ہے تو نبی ﷺ نے اس کو اختیار دیا)[2]۔

بلوغ المرام کے شارح علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی (م: ۱۱۸۲ھ) اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

"وهذا الحديث أفاد ما أفاده، فدل على تحريم إجبار الأب لابنته البكر على النكاح وغيره من الأولياء بالأولى، وإلى عدم جواز إجبار الأب ذهبت الهادوية والحنفية"[3] (یہ حدیث باپ کے اپنی کنواری بیٹی کو نکاح پر مجبور کرنے کی حرمت کو بتاتی ہے، تو بدرجہ اولی دوسرے اولیاء کے لئے یہ حرام ہوگا۔ ہادویہ اور حنفیہ کا مذہب باپ کے لئے ولایت اجبار کے ناجائز ہونے کا ہے)۔

نسائی کی حدیث میں اسی طرح کا ایک واقعہ منقول ہے:

"عن عائشة أن فتاة دخلت عليها، فقالت: إن أبي زوجني ابن أخيه

---

(۱) سنن ترمذی ۱/۲۱۰ کتاب النکاح، باب ماجاء فی إکراہ الیتیمة علی التزویج ح: ۱۱۰۷، ۱/۲۸۵ نسائی ۲/۶۴ باب البکر یزوجها أبوها وهي کارهة۔

(۲) ابوداؤد ۱/۲۸۹ باب فی البکر یزوجها أبوها ولا یستأمرها۔

(۳) سبل السلام ۳/۲۳۷۔

ليرفع بي خسيسته وأنا كارهة، فقالت: اجلسي حتى يأتي النبي ﷺ، فجاء رسول الله ﷺ فأخبرته، فأرسل إلى أبيها فدعاه، فجعل الأمر إليها، فقالت: يا رسول الله: قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن أعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء؟"[1] (سیدہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک لڑکی ان کے پاس آئی، اس نے کہا کہ میرے باپ نے میری شادی اپنے بھتیجے سے کرادی، تاکہ میرے ذریعہ اس کی پستی کو دور کرے، جبکہ میں (یہ رشتہ) ناپسند کرتی ہوں، ام المومنینؓ نے فرمایا: نبی ﷺ کے آنے تک یہاں بیٹھو، رسول اللہ ﷺ تشریف لے آئے، تو اس نے آپ ﷺ سے بتایا۔ آپ ﷺ نے کسی کو بھیج کر اس کے باپ کو بلایا، پھر لڑکی کو فیصلہ کا اختیار دیا، لڑکی نے کہا: اے اللہ کے رسول! جو کچھ میرے ابا نے کیا، میں اسے برقرار رکھتی ہوں، لیکن میں عورتوں کو بتانا چاہتی تھی کہ باپوں کو نکاح کے معاملہ میں کچھ اختیار نہیں ہے)۔

بخاری میں ایک دوسرا واقعہ شادی شدہ عورت کے بارے میں ہے:

"عن خنساء بنت خذام الأنصارية أن أباها زوجها وهي ثيب، فكرهت ذلك، فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها"[2] (خنساء بنت خذام انصاریہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی کردی، جبکہ وہ شوہر دیدہ تھیں، ان کو یہ شادی ناپسند تھی، وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں، آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کردیا)۔

چنانچہ ان روایات سے استدلال کرتے ہوئے[3] حنفیہ نے بالغ لڑکی کا جبری نکاح کرانا ناجائز قرار دیا ہے:

---

(۱) سنن النسائی ۲/۷۴ کتاب النکاح باب لیس للوالد مع الثیب امر وهي كارهة فنكاحه مردود۔

(۲) بخاری ۲/۷۷۴، ۷۷۲ کتاب النکاح باب اذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود۔

(۳) فتح القدیر ۳/۲۵۲۔

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح"[1] (ولی کے لئے کنواری بالغ لڑکی کو نکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے)۔

علامہ حافظ ابن تیمیہؒ نے حنفیہ کے مذہب کو حدیث کی روشنی میں زیادہ صحیح قرار دیا ہے:

"وإذا كانت بكرا فالبكر يجبرها أبوها على النكاح، وإن كانت بالغة: في مذهب مالك والشافعي، وأحمد في إحدى الروايتين وفي الأخرى وهي مذهب أبي حنيفة وغيره أن الأب لا يجبرها إذا كانت بالغة، وهذا أصح ما دل عليه سنة رسول الله ﷺ وشواهد الأصول"[2] (جب لڑکی کنواری ہو تو امام مالک، شافعی اور احمد کی ایک روایت کے مطابق اس کا باپ اس کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے، اگرچہ وہ بالغ ہو۔ امام احمد کی دوسری روایت اور یہی امام ابوحنیفہ وغیرہ کا مذہب ہے، یہ ہے کہ جب لڑکی بالغ ہو تو باپ اس پر جبر نہیں کرے گا۔ حدیث نبوی اور اصول کی روشنی میں یہ زیادہ صحیح قول ہے)۔

حافظ ابن تیمیہؒ دوسری جگہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

"وسئل رحمه الله تعالى عن بنت بالغ، وقد خطبت لقرابة لها فأبت وقال أهلها للعاقد: اعقد وأبوها حاضر: فهل يجوز تزويجها؟

فأجاب: أما إن كان الزوج ليس كفؤا لها فلا تجبر على نكاحه بلا ريب، وأما إن كان كفؤا فللعلماء فيه قولان مشهوران؛ لكن الأظهر في الكتاب والسنة والاعتبار أنها لا تجبر؛ كما قال النبي ﷺ: "لا تنكح البكر حتى يستأذنها أبوها وإذنها صماتها" والله أعلم[3]۔

(ابن تیمیہؒ سے: ایسی بالغ لڑکی کے بارے میں پوچھا گیا، جس کو اس کے کسی رشتہ دار

---

(۱) ہدایہ مع الفتح ۳/۲۵۱۔

(۲) مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۲/۲۹، ۳۰ مطبوعہ رئاسۃ رئاسۃ قاہرہ۔

(۳) فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۱/۱۸۔

کی طرف سے پیغام دیا گیا ہو، وہ انکار کرتی ہو، اس کے گھر والے نکاح کرنے والے سے کہیں: اس سے عقد کرلو، وہاں اس کا باپ حاضر ہو، تو کیا اس لڑکی کا نکاح کرانا جائز ہوگا؟ انہوں نے جواب دیا: اگر شوہر لڑکی کا کفو نہیں ہے، تو بلاشبہ اس کو نکاح کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر شوہر کفو ہے، تو اس بارے میں علماء کے دو اقوال مشہور ہیں، لیکن قرآن، حدیث اور قیاس کی روشنی میں زیادہ واضح بات یہ ہے کہ اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ نبی ﷺ نے فرمایا: غیر شادی شدہ لڑکی کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس کا باپ اس سے اجازت لے لے اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ اس کی وجہ بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح: فهذا مخالف للأصول والعقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلا بإذنها، ولا على طعام أو شراب أو لباس لا تريده، فكيف يكرهها على مباضعة ومعاشرة من تكره مباضعته ومعاشرة من تكره معاشرته؟ والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة، فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له، ونفورها عنه، فأي مودة ورحمة في ذلك؟"[1]۔

(لڑکی کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کا نکاح کرانا اصول شریعت اور عقل کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ولی کے لئے گنجائش نہیں رکھی ہے کہ اس کو خرید وفروخت یا کرایہ کے معاملہ میں مجبور کرے اور نہ ہی کھانے پینے یا لباس کے معاملہ میں اس کو مجبور ایسی چیز پر کرے جس کو وہ نہ چاہتی ہو، تو کیسے اس کو ایسے شخص کے ساتھ رہنے اور زندگی گزارنے پر مجبور کرسکتا ہے، جس کو وہ ناپسند کرتی ہو؟ اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کے درمیان محبت اور رحم دلی رکھی ہے۔ جب لڑکی کی

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۲۵۔

طرف سے نفرت اور غصہ کے ساتھ یہ رشتہ طے پائے تو کون سی محبت اور رحم دلی پیدا ہوگی؟)۔

ان توضیحات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن تیمیہ کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے، لہذا کتاب وسنت اور قیاس کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ عاقل بالغ لڑکی کو اس کی مرضی کے خلاف نکاح کے لئے مجبور کرنا، اس پر دباؤ ڈالنا اور نکاح نہ کرنے پر اس کو دھمکیاں دینا جائز نہیں ہے اور اس طرح زبردستی کر کے لڑکی سے ہاں کہلوانا اس کی رضامندی نہیں کہلائے گی، کیونکہ حدیث میں "کارہۃ" کا لفظ آیا ہے کہ وہ لڑکی اپنی چچازاد بھائی سے نکاح کرنا پسند نہیں کرتی تھی، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے اس کو اختیار دیا، تو جو چیز دل سے پسند نہ ہو اس پر رضامندی کیسے ہو سکتی ہے؟۔

۳- نکاح کے لئے زبردستی راضی کرنا:

حنفیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ وہ شرعی معاملات جو مکمل ہونے کے بعد فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں، وہ اکراہ کے باوجود جائز ہوتے ہیں، جیسے نکاح، طلاق، رجعت، ایلاء اور قسم وغیرہ[1]، چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں:

"والمرأۃ إذا أکرھت علی النکاح لفعلت صح النکاح"[2] (عورت پر جب نکاح کے لئے زبردستی کی جائے اور وہ نکاح کر لے تو نکاح درست ہے)۔

حنفیہ کا استدلال اس سلسلہ میں قرآن کی مطلق آیات سے ہے، جن میں اکراہ وغیرہ کی کوئی قید اور تخصیص نہیں کی گئی ہے:

"وانکحوا الأیامی منکم"[3] (اپنے میں سے بے نکاحوں کا نکاح کرادو)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۹۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۲، طبع دیوبند۔

(۳) سورۂ نور/ ۳۲۔

"فطلقوهن لعدتهن"[1] (ان کو پاکی کی حالت میں طلاق دو)۔

نیز حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے بھی ہے:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"[2] (تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان کا مذاق بھی سنجیدگی کے درجہ میں ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اکراہ میں ہزل (مذاق) کا معنی پایا جاتا ہے، کیونکہ اس میں واقعی قصد نہیں ہوتا[3]۔ اسی طرح مصنف عبدالرزاق میں سیدنا حذیفہ بن یمانؓ سے مروی ہے کہ جب ان کو مشرکوں نے پکڑ لیا اور ان سے زبردستی قسم کھلائی کہ وہ مشرکوں کے خلاف رسول اللہ ﷺ کی مدد نہیں کریں گے تو انہوں نے قسم کھالی۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے بتایا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کا عہد یعنی قسم پوری کرو: "اوف لهم بعدهم"[4]۔

اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اکراہ کی صورت میں کہ لڑکی دباؤ میں آکر "ہاں" کردے تو نکاح منعقد ہو جائے گا، لیکن لڑکی کو قاضی کے پاس جا کر نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک کنواری لڑکی کو اختیار دیا تھا:

"ان اباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي ﷺ"[5]۔

اور نسائی کی روایت میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دیا، لیکن اس نے اس نکاح کو باقی رکھا:

---

(۱) سورۂ طلاق ۱۔

(۲) نیل الاوطار ۳/ ۳۳۵۔

(۳) فقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۴۰۴ مع المکتبۃ الحقانیہ پاکستان۔

(۴) مصنف عبدالرزاق بحوالہ نصب الرایہ ۳/ ۲۲۲۔

(۵) ابوداؤد ۱/ ۲۸۶۔

"فجعل الأمر إليها، فقالت: يا رسول الله قد أجزت ما صنع أبي"[1]۔

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ناپسندیدگی اور اکراہ کی حالت میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے، البتہ قاضی کے پاس اس نکاح کو فسخ کرایا جا سکتا ہے، علامہ سندھی نسائی کی اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

"فجعل الأمر إليها" يفيد أن النكاح منعقد إلا أن نفاذه إلى أمرها"[2] (نکاح کے معاملہ میں اس کو اختیار دیا)، اس جملہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے، مگر اس کا نفاذ عورت کی صواب دید پر ہے۔

۳-عدم کفاءت کا دعویٰ:

برطانیہ یا کسی مغربی ملک کی شہریت رکھنے والی لڑکی کا نکاح اس کے سرپرست زبردستی اپنے خاندان کے ہندوستانی یا پاکستانی لڑکے سے کرادیں، تو لڑکی کو اس بنا پر تفریق کا حق حاصل نہیں ہونا چاہئے کہ یہ نکاح اس کے کفو میں نہیں ہوا ہے، بلکہ یہ نکاح تو لڑکی کے کفو میں ہی شمار ہوگا کہ لڑکی کا نکاح اس کے آبائی وطن سے تعلق رکھنے والے اور اس کے خاندان کے لڑکے سے ہوا ہے۔ کسی انسان کے اپنے وطن کو چھوڑ کر دوسرے ملک جا بسنے سے اس کی قومیت اور نسل بدل نہیں جاتی۔ دوسرے یہ کہ فقہاء نے کفاءت کا اعتبار نسب، حریت، اسلام، دیانت، مال اور پیشہ میں کیا ہے[3] کسی بھی فقیہ نے کفاءت میں شہریت کا اعتبار نہیں کیا ہے، بلکہ علامہ حصکفی نے اس کے معتبر نہ ہونے کی صراحت کی ہے:

"والقروي كفء للمدني، فلا عبرة بالبلد، كما لا عبرة بالجمال"[4]۔

---

(۱) نسائی ۲/ ۹۳۔

(۲) حاشیۃ الامام السندی علی: نسائی ۲/ ۸۷ طبع الدار المصریۃ للطباعۃ قاہرہ۔

(۳) کنز الدقائق مع البحر ۳/ ۳۰۔

(۴) الدر المختار ۴/ ۲۱۹۔

(دیہاتی شہری کا کفو ہے، لہذا شہریت کا کوئی اعتبار نہیں، جیسا کہ خوبصورتی کا کوئی اعتبار نہیں ہے)۔

۴- زبردستی نکاح کے بعد کی دو حالتیں:

اس طرح کے جبری نکاح کے بعد زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات قائم ہو گئے ہوں، یا قائم نہ ہوئے ہوں تو دونوں صورتوں میں عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا، البتہ اگر ازدواجی تعلق قائم نہ ہوا ہو تو مقررہ مہر کا آدھا واجب ہوگا، جیسا کہ قرآن میں ہے:

"وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ، وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم"[1]۔

(اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے سے پہلے طلاق دے دو اور ان کے لئے مہر مقرر کر چکے تھے تو (ایسی صورت میں) مقرر کئے ہوئے مہر کا آدھا حصہ دینا ہے)۔

اور اگر ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہو تو مکمل مہر دینا ہوگا، چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں ہے:

"عن بصرة قال تزوجت امرأة بكرا في سترها، فدخلت عليها، فإذا هي حبلى، فقال النبي ﷺ: لها الصداق بما استحللت من فرجها والفرق بينهما"[2]۔

(بصرہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک غیر شادی شدہ عورت سے شادی کی، میں اس کے پاس آیا، وہ حاملہ نظر آئی، تو نبی ﷺ نے فرمایا: ازدواجی تعلق قائم کرنے کی بنا پر عورت کے لئے مہر ہے، اور ان دونوں کے درمیان علاحدگی کرادی)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۳۷۔

(۲) ابوداؤد: ۲۱۰۸ باب المرأة يتزوج المرأة فيجدها حبلى۔

۵-تفریق کا حق:

قاضی یا شرعی کونسل کے پاس جبری نکاح کا کوئی مقدمہ آئے، فریقین کے بیانات کو سننے کے بعد وہ محسوس کریں کہ لڑکی کو جبر و اکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا، لڑکی اس نکاح پر راضی نہیں تھی اور اب بھی اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہیں ہے، تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں، چنانچہ اس سے پہلے ابوداؤد اور نسائی کی حدیث ذکر کر دی گئی ہے:

"إن جارية بكرا أتت النبي ﷺ، فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي ﷺ"۔(۱)

(ایک کنواری لڑکی نبی ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کا نکاح کرا دیا ہے، تو نبی ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دیا)۔

اور دار قطنی وغیرہ کی روایت میں ہے:

"إن رجلا زوج ابنته وهي بكر من غير أمرها فأتت النبي ﷺ ففرق بينهما"۔(۲)

(ایک شخص نے اپنی کنواری بیٹی کی شادی اس سے اجازت لئے بغیر کرا دی، وہ نبی ﷺ کے پاس آئی تو آپ ﷺ نے زوجین کے درمیان علاحدگی کرا دی)۔

لہذا سب سے بہتر راستہ یہی ہے کہ جبری نکاح کو منعقد مان کر عورت کو قاضی کے پاس تفریق کا حق دیا جائے۔

خلاصہ بحث:

۱- عاقلہ، بالغ لڑکی کا نکاح اس کی مرضی کے خلاف کرانا شریعت کی رو سے ناجائز ہے،

---

(۱) ابوداؤد: ۲۱۰۹۔

(۲) سنن الدار قطنی: ۳/۲۲۲، سنن البیہقی: ۷/۱۲۷۔

لڑکی کو ڈرا دھمکا کر اور اس پر دباؤ ڈال کر اس کو نکاح کے لئے تیار کر لینا اور "ہاں" کہلوا لینا اس کی رضامندی نہیں سمجھی جائے گی۔

۲- حنفیہ کے نزدیک جبر و اکراہ کی بنا پر ہی سہی اگر لڑکی نے نکاح کی اجازت دے دی تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ اس کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا۔

۳- برطانوی شہریت یافتہ لڑکی کا نکاح اگر اس کے رشتہ داری میں ہندوستانی یا پاکستانی لڑکے سے کر دیا جائے اور دونوں ایک جگہ رہ رہے ہیں، تو لڑکی کو محض اس بنا پر تفریق کا حق نہیں ہوگا کہ اس کا شوہر برطانیہ کا شہریت یافتہ نہیں ہے اور اس کی تعلیم و تربیت برطانیہ کے ماحول میں نہیں ہوئی ہے۔

۴- جبری نکاح کے بعد چاہے ازدواجی تعلق قائم ہو جائے، یا تعلق قائم نہ ہو، دونوں صورتوں میں تفریق کا حق حاصل ہوگا، البتہ ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہو تو مکمل مہر واجب ہوگا اور ازدواجی تعلق سے پہلے تفریق کی صورت میں آدھا مہر واجب ہوگا۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کے نزدیک جب اس بات کی تصدیق ہو جائے کہ لڑکی کو اس کی رضامندی کے بغیر جبر و اکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا ہے، لڑکی کو وہ نکاح پسند نہیں، اور وہ اپنے شوہر کے ساتھ رہنا پسند نہیں کرتی ہے، تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں۔

جبری شادی

ڈاکٹر عبداللہ جولم
عمرآباد، تامل ناڈو

ولی کے لئے جائز نہیں ہے کہ نابالغہ کی شادی اس کی رضا اور اجازت کے بغیر کردے، اگر اس نے ایسا کیا تو لڑکی کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو نکاح قبول کرے یا فسخ کروالے، اس کی دلیل مندرجہ ذیل احادیث ہیں:

"عن ابي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن، قالوا: يا رسول الله وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت"[1] (حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: شوہر دیدہ عورت کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر نہ کیا جائے اور کنواری لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے۔ صحابہ نے عرض کیا: یارسول اللہ، اس کی اجازت کیسے معلوم ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے)۔

"عن خنساء بنت خذام أن أباها زوجها وهي ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها"[2]۔

---

(۱) بخاری و مسلم۔

(۲) اس حدیث کی روایت مسلم کو چھوڑ کر صحیحین کی ایک جماعت نے کی ہے۔

(حضرت خنساء بنت خذام سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی کرادی تھی اور وہ ثیبہ تھیں، تو انہیں یہ شادی ناپسند تھی، چنانچہ وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں تو آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کردیا)۔

"عن ابن عباس قال: إن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي ﷺ"[1]۔

(حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک کنواری لڑکی رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی کردی ہے اور وہ اس کو ناپسند ہے تو آپ ﷺ اس کو اختیار دیا)۔

انکار کی صورت میں اس کے ہاں کہنے یا دستخط کرنے سے رضامندی ظاہر نہیں ہوتی۔

۱، ۲- لڑکی کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار حاصل ہے۔

۳- اگر لڑکی ابتداء نکاح سے راضی رہی ہو اور بعد میں معاشرتی فرق کی وجہ سے جدائی چاہے تو اسے خلع لینا پڑے گا، نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ نکاح کی صحت کے لئے اس قسم کی کفاءت کی کوئی شرط نہیں ہے۔

۴- اگر زن وشوئی تعلقات قائم ہو چکے ہوں تو اس بات کی چھان بین اچھی طرح کرنی ہوگی کہ ابتداء نکاح میں لڑکی راضی تھی یا نہیں، کیونکہ لڑکی کا اپنے آپ کو شوہر کے حوالے کرنا فی الغالب اس کی رضا کی دلیل ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اپنے آپ کو مجبور پا کر حوالہ کرنے کے لئے تیار ہوئی ہو، تو پھر یہ دیکھنا ہوگا کہ ہندوستان و پاکستان سے باہر جانے کے بعد ان کے درمیان زن وشوئی تعلقات قائم ہوئے یا نہیں، اگر قائم ہوئے ہوں تو نکاح فسخ کرانے کا اختیار نہ ہوگا، حضرت بریرہؓ کے آزاد ہونے کے بعد آپ ﷺ نے ان سے فرمایا:

---

(۱) اس کی روایت ابن ماجہ کو چھوڑ کر حدیث کے پانچوں ائمہ نے کی ہے۔

"وإن قوبك فلا خيار لك"[1]۔

(اگر وہ (یعنی تمہارے شوہر) تم سے جماع کر چکے ہیں تو تمہیں اختیار نہیں ہے)۔

۵- اگر قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اس بات کا ثبوت مل جاتا ہے کہ لڑکی کو جبر و اکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا اور لڑکی کسی طرح نکاح منعقد کرنے کے لئے تیار نہیں تھی اور نہ ہے تو قاضی یا شرعی کونسل کو اس کے مطابق پر نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، کیونکہ یہی مسلمانوں کے لئے حکومت کے قائم مقام ہیں۔

---

(۱) [illegible]

جبری شادی

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

یہ بڑے افسوس کا مقام ہے کہ اسلام جس نے عورتوں کا الگ وجود تسلیم کیا اور ان کو طرح طرح کے حقوق دیئے ہم اپنے عمل سے اس کی گھناؤنی تصویر پیش کریں۔ اور اغیار کو اس پر ہنسنے کا موقع فراہم کریں۔ مغرب کے عیش کدہ میں زندگی گذارنے اور اس کے آزادانہ ماحول میں بچوں کو اسی طرح نشوونما ہونے دینے کے بعد صرف شادی کی حد تک یہ زور و زبردستی کسی طرح اسلامی روح سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ جس کو ہوا ایمان و دل عزیز اس کی گلی میں جائے کیوں؟ یہ مرحلہ تو آنا ہی تھا۔ ایسے لوگوں کو پہلے ہی سوچ لینا تھا کہ اس مغربی ماحول کو خیرباد کہہ کر واپس آجانا چاہئے تھا اور نہیں آئے تو اس کے کڑوے کسیلے پھلوں کو کھانا پڑے گا۔ اس کی اصلاح کے لئے مشرق میں رشتے کرنے سے جو نتائج ہو سکتے ہیں ان کی سوالنامہ میں پوری طرح وکالت کر دی گئی ہے۔ یہ رشتے مذہبی، علمی، تہذیبی اعتبار سے بالکل غیر نفع میں ہوں گے، خواہ حسب و نسب کے اعتبار سے ایک ہوں جن کی اس ماحول میں پروردہ نسل کے لئے کوئی اہمیت نہیں ہے۔ شادی کے معاملہ میں اس طرح کی زور زبردستی اور مغرب میں پروردہ اولاد کو مذہب سے اور دور کر دے گی اور اسلام کی الگ جگ ہنسائی ہوگی۔ ایسے خاندانوں کے لئے بہتر ہے کہ

اسی ماحول میں رہنے والے مسلمانوں کے درمیان رشتے تلاش کریں۔ اس مختصر تمہید کے بعد دیے گئے سوالات کے جوابات پیش خدمت ہیں:

۱- بے شک اسلام میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی کو شریعت نے ضروری قرار دیا ہے اور مذکورہ ظالمانہ تدبیر رضامندی کے منافی ہیں، اس لئے شاید نکاح کا انعقاد ہی نہ ہو۔

۲- دھوکہ، مار پیٹ اور بے بھروسہ کو ضائع کر دینے جیسی حیلے کے ذریعہ شادی کے لئے عاقلہ بالغہ لڑکی سے جبر و اکراہ کے ساتھ ہاں کرا لیا جائے یا دستخط کرا لئے جائیں تو یہ اس کی حقیقی رضا یا اذن پر گز تسلیم نہیں ہوگا۔ اس طرح کی چیز کا تصور افریقہ کے کسی جنگلی قبیلہ میں بھلے ہی کیا جائے اسلام میں اس کا کوئی تصور نہیں ہے۔

۳- تہذیبی و تمدنی اور علمی و مذہبی فرق کی بنیاد پر لڑکی کا یہ دعویٰ حق بجانب ہوگا کہ اس کی شادی جس سے کی جا رہی ہے وہ اس کا کفو نہیں ہے اور اس بنا پر اس کو حق تفریق حاصل ہے۔

۴- اس طرح کے جبری نکاح کے بعد دونوں کے درمیان تعلقات زن و شوئی قائم ہوتے ہیں تو اسے اقرار نکاح پر دلیل مانا جائے گا ورنہ نہیں (جس طرح ایک طلاق کے بعد اس طرح کا فعل رجوع کے مترادف ہوتا ہے اور ایسا نہ ہو تو جدائی ہو جاتی ہے)۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات کے بعد اس بات کا یقین ہو جائے کہ لڑکی کو جبر و اکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا حالانکہ وہ کسی طرح راضی نہیں تھی تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں۔

نکاح میں اولیاء کے اختیارات

مفتی احمد نادر القاسمی

اسلام کے معاشرتی اور ازدواجی نظام میں اولیاء کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے، اور شریعت کی طرف سے بہت سی سماجی، انتظامی، تربیتی اور اخلاقی ذمہ داریاں ان پر ڈالی گئی ہیں، اور اسے ہر ممکن نبھانے اور برتنے کا تقاضا کیا گیا ہے، اور ذمہ داریاں خواہ آداب واخلاق، تعلیم وتربیت اور حسن معاشرت سے متعلق ہوں یا نان ونفقہ اور شادی بیاہ سے، ان میں کسی بھی قسم کی کوتاہی اور کمی پر سخت گرفت کی ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے:

"کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ"(۱) (کہ تم میں کا ہر شخص نگہبان ہے، اور ہر ایک سے اس کی رعیت (ماتحتوں) کے بارے میں باز پرس ہوگی)۔

اسی طرح جب بچے جوان اور بالغ ہو جائیں تو ان کی وقت پر شادی بیاہ کر دینے کا بھی شریعت نے مطالبہ کیا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عبادکم وإمائکم إن یکونوا فقراء یغنھم اللہ من فضلہ"(۲) (اور نکاح کر دو بے نکاح لوگوں کا اپنے میں کے (اور ان غلام اور باندیوں کا نیک اور صالح ہوں) اگر وہ غریب اور مفلس ہوں گے تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے انہیں غنی اور مالدار کر دے گا)۔

---

(۱) اخرجہ بخاری فی کتاب الاحکام، باب قول اللہ تعالیٰ ۳۷۸/۱۔

(۲) سورۂ نور: ۳۲۔

اسی طرح جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"من ولد له ولد فليحسن اسمه وأدبه، فإذا بلغ فليزوجه، فإن بلغ ولم يزوجه، فأصاب إثما فإنما إثمه على أبيه، وفي رواية: عن رسول الله ﷺ قال: في التوراة مكتوب من بلغت ابنته اثنتي عشرة سنة ولم يزوجها فأصابت إثما فإثم ذلك عليه"(۱) (جس شخص کے گھر بچہ پیدا ہوا ہے چاہئے کہ اس کا اچھا سا نام رکھے اور اسے حسن اخلاق و آداب سکھائے اور جب وہ بالغ ہو جائے تو اس کی شادی کرائے، بالغ ہونے کے بعد اس نے اس کی شادی نہیں کرائی اور اس سے کوئی گناہ سرزد ہو گیا تو اس گناہ کا وبال اس کے باپ پر ہوگا۔ اور دوسری روایت میں جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ توریت میں یہ موجود ہے کہ جس شخص کی لڑکی بارہ سال کی ہوگئی اور اس نے اس کی شادی نہیں کرائی اور اس لڑکی سے کوئی گناہ سرزد ہو گیا تو اس گناہ کا وبال اس شخص پر ہوگا)۔

یہی نہیں بلکہ معاشرے کو پاک وصاف رکھنے اور بن بیاہی عورتوں کے رشتہ ملنے کے بعد فوراً ان کا نکاح کر دینے کی جناب رسول اللہ ﷺ نے اولیاء کو تاکید فرمائی، چنانچہ ایک روایت میں ہے:

"ثلاث لا تؤخرها: الصلاة إذا آنت، والجنازة إذا حضرت، والأيم إذا وجدت لها كفواً"(۲)۔

(تین چیز میں تاخیر نہیں کرنی چاہئے، نماز جب اس کا وقت آ جائے، جنازہ جب حاضر ہو جائے، اور جب بے شادی شدہ لڑکے یا لڑکی کا رشتہ مل جائے)۔

اولیاء کی رضامندی اور عاقلہ بالغہ سے اجازت:

لڑکے اور لڑکی کے نکاح اور شادی بیاہ میں والدین اور اولیاء کا کردار (بالخصوص جب

---

(۱) رواہ البیہقی فی شعب الإیمان، نیز دیکھئے: کنز العمال ۲۷۱۰۲

(۲) رواہ الترمذی، قال: حدیث حسن۔

بالغ ہوں) ایک دینی فریضہ اور شرعی حق کی حیثیت رکھتا ہے، اسے ہر ممکن ادا کرنا ہے۔ شریعت کے مقاصد، بندے کے عمومی مصالح اور سماجی زندگی کا گہرائی سے مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں اولیاء کی رضامندی اگر وہ حد اعتدال میں ہو اور کسی خاص جگہ نکاح کی کسی مصلحت کی وجہ سے اجازت نہ دینے کی صورت میں ان کے شریعت کے دیئے ہوئے حقوق ضائع نہ ہو رہے ہوں، تو یہ یقیناً شرعاً مطلوب ہے اور وہ روایات جن میں اولیاء کی اجازت کو ضروری اور ان کی مرضی کے بغیر کئے ہوئے نکاح کو مردود و باطل گردانا گیا ہے، ان کا منشاء دراصل یہی ہے کہ اگر بچے اپنی مرضی سے اولیاء اور ذمہ داری کی اجازت کے بغیر اپنی شادی کر لیں گے تو سماجی حیثیت سے ان کی غیرت اور جذبات کو ٹھیس پہنچے گی جو یقیناً شریعت کی نگاہ میں والدین اور اولیاء کی ناقدری اور ادب و احترام سے دوری کی بات ہے، نیز اس لئے بھی کہ اولیاء کی اجازت پر نکاح کو موقوف کر کے دراصل لڑکے اور لڑکی کی شخصی عزت اور سماج میں اس کے وقار و احترام کو برقرار رکھنا ہے، تاکہ لوگ اسے برا اور معیوب نہ سمجھیں، اسی لئے روایات میں اولیاء کی اجازت و رضامندی کے بغیر کئے گئے نکاح کو معیوب سمجھا گیا ہے، اور بعض روایات میں تو اسے زنا تک کہہ دیا گیا ہے، اس باب کی چند دو روایت ذیل میں درج کی جاتی ہیں جن سے ولی کی اجازت کے بغیر کئے گئے نکاح کے عدم انعقاد کا پتہ چلتا ہے:

"عن عائشة رضی الله تعالی عنها أن رسول الله ﷺ قال. أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها، فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولی من لا ولی له"(۱)۔

(حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس عورت نے اپنا نکاح

---

(۱) رواہ احمد والترمذی وابوداؤد وابن ماجہ۔ دارالدارکی، مشکوٰۃ ۲/ ۷۰۔ ۷۱، طبع مکتبہ تھانوی سہارنپور۔

اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کیا اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اور اگر اس کے شوہر نے دخول کر لیا تو اس عورت کا مہر اس کو اپنے لئے حلال سمجھنے کی وجہ سے اس پر واجب ہوگا، اور اگر اولیاء آپس میں اختلاف کر لیں تو سلطان اس کا ولی ہے، جس کا کوئی ولی نہیں)۔

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے:

"ان النبي ﷺ قال: البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة"(۱)۔

(جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وہ عورت زانیہ اور فاحشہ ہے جس نے اپنا نکاح بغیر ثبوت کے کر لیا (اس کی سند حضرت ابن عباسؓ پر موقوف ہے))۔

حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے:

"ان النبي ﷺ قال: أيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر"(۲)۔

(جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس غلام نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر اپنی شادی کر لی وہ زانی ہے)۔

اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے:

"قال رسول الله ﷺ: لا تزوج المرأة نفسها فإن الزانية التي تزوج نفسها"(۳)۔

(رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کوئی عورت خود سے شادی نہ کرے، کیونکہ وہ عورت زانیہ ہے جو خود سے اپنی شادی کر لے (اولیاء کی اجازت کے بغیر))۔

مذکورہ بالا روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لڑکیاں، خواہ بالغ ہوں، یا نابالغ ان کا نکاح اولیاء کی اجازت اور مرضی کے بغیر درست نہیں۔

(۱) والصحيح أنه موقوف على ابن عباس، رواه الترمذي معلقا ۲/۲۷۱۔

(۲) رواه الترمذي وأبو داود والدارمي ص ۳۲/۲۷۱۔

(۳) رواه ابن ماجه ص ۲۸/۲۷۱۔

اجازت کے عدم وجوب کی روایات:

اب وہ روایات نقل کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں لڑکی اگر بالغہ اور عاقلہ ہو اور اپنی زندگی کا فیصلہ خود کر سکتی ہو تو اس کی مرضی اور اجازت کے بغیر، یا اس کی منشاء کے خلاف اور جبر و اکراہ کے ساتھ کسی دوسری جگہ شادی کر دینا درست نہیں، خواہ اولیاء کی نظر میں کتنا ہی بہتر رشتہ کیوں نہ ہو، مگر وہ شرعاً اس کے مجاز نہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف، ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون"(۱)۔

(اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دے دی اور وہ اپنے عدت کے ایام پوری کر چکیں تو تم ان کو اپنے انہیں سابقہ خاوندوں سے نکاح کرنے سے مت روکو جب وہ آپس میں خوش گوار ماحول میں اور دستور کے مطابق نکاح کرنے پر رضامند ہوں، یہ نصیحت ان لوگوں کو کی جاتی ہے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، اور اسی میں تمہارے لئے بڑی پاکیزگی اور ستھرائی کی بات ہے، اس بات کو اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے)۔

"فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير"(۲)۔

(تو جب پوری کر چکیں وہ اپنی عدت تو تم پر کوئی گناہ نہیں اس بات میں کہ وہ کوئی فیصلہ کریں اپنے حق میں قاعدہ کے مطابق، اور اللہ تعالیٰ اچھی طرح واقف اور باخبر ہے تمہارے کاموں سے جو تم کرتے ہو)۔

"وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: لا تنكح الأيم حتى

---

(۱) سورۃ البقرۃ: ۲۳۲۔

(۲) سورۃ البقرۃ: ۲۳۴۔

تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا: يا رسول الله! وكيف إذنها. قال أن تسكت "(۱)۔

(ثیبہ کا نکاح اس سے رائے لئے بغیر نہیں کیا جاسکتا ہے، اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے، صحابہ نے پوچھا اس کا طریقہ کیا ہوگا؟ فرمایا: اس کی طرف سے اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

"عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها، وفي رواية: الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر وإذنها سكوتها، وفي رواية: البكر يستأذنها أبوها في نفسها"(۲)۔

(بے شوہر والی (ایم) اپنی ذات کی ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں اجازت لی جائے گی، اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ثیبہ (شوہر دیدہ) اپنی ذات کی ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے رائے لی جائے گی، اور اس کی رائے خاموشی ہے۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ باکرہ کے بارے میں اس کے والد اس سے اجازت لیں گے)۔

"عن خنساء بنت خذام أن أباها زوجها وهي ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها"(۳)۔

(خنساء بنت خذام سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی بغیر ان کی اجازت کے کردی جب کہ وہ ثیبہ تھیں، وہ اس شادی سے خوش نہیں تھیں، لہذا انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کی شکایت کی تو جناب رسول اللہ ﷺ نے اس نکاح کو رد فرمادیا)۔

---

(۱) مسلم ۲/۱۰۱۹ وانظر البخاری، واللفظ لمسلم عن یحیی بن أبی کثیر۔

(۲) مسلم، باب استئذان الثیب فی النکاح بالنطق ۲/۱۰۲۵۔

(۳) رواہ البخاری مسلسلاً ۲/۱۰۲۵۔

اس باب سے متعلق روایات پر اصولی بحث:

وہ تمام روایات جن میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ "ولی کی اجازت کے بغیر باکرہ کا نکاح باطل ہے، یا جن میں یہ کہا گیا ہے کہ جس نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرایا تو وہ زانیہ ہے" ان تمام روایات کی سندی حیثیت کو بھی سامنے رکھنا چاہئے۔

حضرت خنساء بنت خذام (۱) والی حدیث جس میں جناب رسول اللہ ﷺ نے نکاح کو رد فرمادیا تھا یہ حدیث بھی مرسل ہے اور اس کی روایت ابوسلمہ نے کی ہے۔ فرواہ ابو سلمة موصلاً، اور مرسل روایات علی الاطلاق قابل حجت نہیں ہوتیں (۲)۔

حدیث: "لا نکاح إلا بولی" یہ روایت بھی عن ابی اسحاق عن أبی بردة مرسل ہے (یعنی وہ حدیث جس میں سند کا آخری حصہ یعنی تابعی سے اوپر کے راوی کا نام غائب ہو) سفیان ثوری کے بعض تلامذہ نے اسحاق کے واسطے سے اسے مرفوع یعنی (وہ حدیث جو رسول اللہ ﷺ تک پہنچتی ہو اور بیچ میں کوئی راوی غائب نہ ہو) ذکر کرنے کی کوشش کی ہے جو صحیح نہیں ہے۔ عثمان زیلعی کہتے ہیں: "واسنده بعض اصحاب سفیان عن ابی إسحاق ولا یصح" البتہ موصوف عن ابی اسحاق عن ابی بردة عن ابی موسی عن النبی ﷺ والی روایت کو درست اور متصل قرار دیتے ہیں ان کے الفاظ ہیں: "وروایة هولاء الذین رووا عن أبی إسحاق عن أبی بردة عن ابی موسی عن النبی ﷺ "لا نکاح إلا بولی" عندی أصح" (۳) اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے، گویا یہ ثابت شدہ روایت ہے، مگر ضعیف ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا، اگرچہ سند میں اختلاف ہے اور اسی اختلاف کا تذکرہ امام ترمذی نے کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس حدیث کی دو اور سندیں ہیں:

---

(۱) بخاری فی کتاب النکاح، ۲/۹۶۸، ۳۲۹۸۔

(۲) والمرسل لیس بحجة نصب الرایہ ۳/۲۳۲۔

(۳) نصب الرایہ ۳/۲۳۲۔

ایک عن عروہ عن عائشہ جس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے، اس روایت میں ایک راوی نجاح ہے جو ضعیف ہے، دوسری سند عن ہشام عن ابیہ عن عائشہ ہے، اس میں ایک راوی محمد بن یزید بن سنان ہیں اور اتفاق کی بات یہ ہے کہ دونوں باپ بیٹے ضعیف ہیں (۱)، ابن حجر نے عدی بن الفضل کے واسطے سے نقل کیا ہے اور عدی کو ضعیف گردانا ہے (۲)۔

حدیث: "لا تزوج المرأة نفسها فإن الزانية هي التي تزوج نفسها" اس کی روایت دارقطنی نے کی ہے ورن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ روایت ہے۔ اس میں دو راوی ہیں، ایک جمیل اور دوسرے مسلم ان دونوں کے بارے میں ابن الجوزی کہتے ہیں: "و جميل ومسلم هذان لا يعرفان" یہ روایت بھی موقوف ہے "ورواه يحيى بن نضر عن ابن سيرين عن أبي هريرة موقوفا وهو أشبه" (۳)۔ اس دوسرے کی تعریباً تمام روایت کو ابن الجوزی نے "أحاديث واهية ضعيفة" یعنی ضعیف و بے حیثیت کہا ہے (۳)۔

حدیث: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل... الخ"۔

اس روایت میں ایک راوی عمر بن صبیح ہے جو ضعیف ہے، اس حدیث کی ایک سند حضرت انس کے واسطے سے ہے، ایک حضرت علی کے واسطے سے، دو حضرت ابو ہریرہ کے واسطے سے، ایک حضرت جابر سے اور ان تمام سندوں میں کوئی نہ کوئی ضعف ہے، حضرت ابو ہریرہ والی دونوں سندوں میں سے ایک میں سلیمان بن ارقم جن کو ابن عدی نے ضعیف قرار دیا ہے اور دوسرے میں عزرمی ہیں جن کو بخاری، نسائی اور ابن معین نے کمزور قرار دیا ہے، عثمان زیلعی آخر میں لکھتے ہیں: "وهذه الأحاديث كلها غير محفوظة انتهى" یعنی یہ تمام حدیثیں غیر محفوظ

---

(۱) دیکھئے: نصب الرایہ ۳/۱۸۶۔

(۲) دیکھئے: تلخیص الحبیر ۳/۱۶۶۔

(۳) نصب الرایہ ۳/۱۸۷ و ۱۸۸

حوالہ سابق۔

ہیں(۱)، مستدرک نے اس روایت کو بخاری و مسلم کی شرط کے مطابق قرار دیا ہے۔ امام ترمذی نے حسن کہا ہے، باوجود اس کے کہ اس روایت پر کلام کیا گیا ہے، صاحب نصب الرایہ آگے تحریر کرتے ہیں: "وفیه کلام تقدم، وتقدم ذلک فی حدیث ابن عباس، وفی حدیث جابر، وفی حدیث عمی، وفی حدیث عبد الله بن عمرو بن العاص وکلها مطولة" یعنی ان سب میں کمزوری ہے(۲)۔

حدیث: "لا تنکحوا النساء إلا الأکفاء ولا یزوجهن إلا الأولیاء ولا مهر دون عشرة دراهم" یہ حدیث بھی اسی باب سے متعلق ہے۔ اس کی روایت بیہقی نے سنن میں کی ہے، ان کے راوی مبشر بن عبید ہے جو متروک الحدیث ہے اس کے اوپر جھوٹ اور حدیث گھڑنے کا الزام ہے، امام احمد بن حنبل نے ان سے مروی روایات کے متعلق کہا ہے: "أحادیث مبشر بن عبید موضوعة کذب" یعنی ان کی روایات موضوع ہیں(۳)۔

یہاں سے یہ شبہ کہ اولیاء کو ثیبہ پر کسی جبر کا اختیار نہیں لیکن باکرہ پر ہے ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ بیہقی کی وہ روایت جو حضرت ابن عباس سے مروی ہے، اس میں بصراحت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے ثیبہ اور باکرہ دونوں کا نکاح ان کی مرضی کے خلاف کئے جانے کو رد فرما دیا: "عن ابن عباس أن النبی ﷺ رد نکاح بکر وثیب أنکحهما أبوهما وهما کارهتان فرد النبی ﷺ نکاحهما"(۴)۔

مذکورہ تصریحات سے یہ بات تو ثابت ہو ہی جاتی ہے کہ اس باب کی تمام روایات یا تو فیہ مرسل، یا ضعیف ہیں یا ان میں کوئی نہ کوئی فنی کمی ہے، اس لئے مسائل کے استنباط میں علماء اور مجتہدین کو اسے پیش نظر ضرور رکھنا چاہئے۔

---

(۱) نصب الرایہ ۲۴۵۔

(۲) جوہر نقی ۲۴۶۔

(۳) جوہر نقی ۲۴۸۔

(۴) بیہقی ۳: ۲۳۳ حدیث نمبر ۵۸۰۸ بحوالہ نصب الرایہ ۳: ۲۴۱۔

ائمہ کے نقاط نظر:

مذکورہ بالا نصوص اور آیات واحادیث سے اتنا تو واضح ہے کہ روایات دونوں طرح کی ہیں اور اسی وجہ سے فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ ولی کی اجازت اور رضامندی شرط ہے، عاقلہ بالغہ اپنی مرضی سے جہاں چاہے شادی نہیں کر سکتی، اور اگر کر لیا تو نکاح درست نہیں ہوگا، خواہ ثیبہ ہو، یا باکرہ، چنانچہ علامہ نووی "شرح مسلم" میں لکھتے ہیں:

"واختلف العلماء في اشتراط الولي، فقال مالك والشافعي: يشترط ولا يصح نكاح إلا بولي، وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يشترط في الثيب ولا في البكر البالغة، بل لها أن تزوج نفسها بغير إذن وليها"(۱)۔

(نکاح میں اولیاء کے شرط قرار دیئے جانے کی بابت علماء کے درمیان اختلاف ہے، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ولی کا ہونا شرط ہے، اور نکاح ولی کے بغیر درست نہیں، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہ تو ثیبہ کے نکاح میں ولی کا ہونا شرط ہے، اور نہ باکرہ بالغہ کے، اسے پورا اختیار ہے کہ وہ ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لے)۔

اور "ہدایہ" میں ہے:

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي رحمه الله له الاعتبار بالصغيرة، وهذا، لأنها جاهلة بأمر النكاح لعدم التجربة، ولهذا يقبض الأب صداقها بغير أمرها، ولنا أنها حرة مخاطبة فلا يكون للغير عليها ولاية، والولاية على الصغيرة لقصور عقلها، وقد كمل بالبلوغ بدليل

---

(۱) شرح مسلم للنووی ج ۱، ص ۵۵۸ طبع مکتبہ رشیدیہ کتب خانہ سہارنپور۔

توجه الخطاب، فصار كالغلام و كالتصرف في المال، وإنما يملك الأب قبض الصداق برضاها دلالة، ولهذا لا يملك مع نهيها"(۱)۔

(ولی کے لئے باکرہ بالغہ پر نکاح میں جبر کرنا جائز نہیں، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے، وہ باکرہ بالغہ کو صغیرہ پر قیاس کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ یہ اس لئے ہے کہ وہ عدم تجربہ کی بنا پر نکاح کے معاملات سے ناواقف ہوتی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ ولی اپنی صغیرہ بچی کا مہر اس کی اجازت کے بغیر بھی لے سکتا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ چونکہ آزاد ہے، اور براہ راست شریعت کی مخاطب ہے، لہذا اولیاء کو اس پر کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہوگی، اور جہاں تک صغیرہ پر ولایت کا تعلق ہے تو وہ صرف عقل وشعور کی کمی کی وجہ سے ہے، اور یہ کمی بالغ ہونے سے پوری ہو جاتی ہے، جس کی دلیل اس کا احکام کا مخاطب اور مکلف ہونا ہے، لہذا وہ ایسے ہی ہوگئی، جیسے لڑکا کہ اس کو اپنے اوپر تصرف کا پورا اختیار حاصل ہوتا ہے، اور جس طرح اپنے مال میں وہ پوری طرح تصرف کی حقدار ہے (اپنے نفس پر بھی حقدار ہوگی)۔ اور جہاں تک باپ کے مہر وصول کرنے کے اختیار کا تعلق ہے، تو وہ اس کی رضامندی اور اشارہ کی بنیاد پر ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ اپنے والد کو مہر وصول کرنے سے منع کردے تو وہ وصول نہیں کرسکتا)۔

ترجیح:

اس باب میں چونکہ روایات دونوں طرح کی ہیں جیسا کہ ابھی اوپر ذکر ہوا، اس لئے بظاہر یہ دقت محسوس ہوتی ہے کہ کس پر عمل کیا جائے، یا کوئی ایسی راہ اختیار کی جائے جس میں دونوں پر عمل ممکن ہو سکے، لہذا اس کے لئے ترجیح وتطبیق کا راستہ ہی اختیار کیا جانا زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے، تاکہ روایات کی بے جا تاویل اور نقد وتبصرہ سے بچا جا سکے۔

---

(۱) الہدایہ مع الفتح ۳/۲۵۱-۲۵۶۔

امام شافعیؒ کا اس باب میں اگرچہ اختلاف منقول ہے مگر خود شافعیہ کے یہاں اس پر عمل نہیں ہے، اور نووی اور قاضی عیاضؒ کی رائے اس سے مختلف ہے، اور جہاں تک ثبوت حق کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ حق اولیاء کے بھی ہیں، اور عاقلہ کے بھی ہیں، البتہ دیکھنا یہ ہے کہ شرعاً کس کا حق مقدم ہے؟ اس بارے میں نووی لکھتے ہیں:

"أن لفظة "أحق" هنا مشاركة، معناه أن لها في نفسها في النكاح حقاً، ولوليها حقاً، وحقها أو كد من حقه، لأنه لو أراد تزويجها كفواً وامتنعت لم تجبر، ولو أرادت أن تتزوج كفواً فامتنع الولي أجبر، فإن امتنع زوجها القاضي، فدلّ على تأكد حقها"(۱)۔

(لفظ "أحق" یہاں پر دونوں کے حق کو شامل ہے لہٰذا اس کا معنی یہ ہوگا کہ عاقلہ بالغہ کا بھی نکاح میں اپنے اوپر حق ہے اور ولی کا بھی اس پر حق ہے، اور عاقلہ کا حق ولی کے حق پر مقدم اور مؤکد ہے، لہٰذا ولی اگر اس کی شادی کفو میں کرنا چاہے اور عاقلہ بالغہ انکار کرے تو اس کو اس شادی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر وہ خود کفو میں شادی کرنا چاہے اور ولی کو اس سے انکار ہو تو ولی کو مجبور کیا جائے گا، اور اگر وہ اپنے انکار پر مصر رہے تو قاضی اس کی شادی کرائے گا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا حق ولی کے حق پر مقدم ہے)۔

اسی لئے فقہاء حنفیہ نے ولایت کی دو قسمیں کی ہیں اور نابالغہ پر ولایت اجبار اور بالغہ عاقلہ پر ولایت استحباب کو ثابت کیا ہے، چنانچہ علامہ ابن الہمام حنفی لکھتے ہیں:

"والولاية في النكاح نوعان. ولاية ندب واستحباب وهو الولاية على البالغة العاقلة بكراً كانت أو ثيباً. "(۲)۔

---

(۱) شرح مسلم للنووی: ۲/۲۵۵۔

(۲) فتح القدیر: ۳/۳۵۱۔

(نکاح میں ولایت دو طرح کی ہوتی ہے، ولایت استحبابی، اور وہ عاقلہ بالغہ پر ہے، خواہ ثیبہ ہو یا باکرہ)۔

اور درمختار میں ہے:

"وهي نوعان: ولاية ندب على المكلفة ولو بكرا، وولاية إجبار على الصغيرة ولو ثيبا ومعتوهة" (ولایت کی دو قسم ہے: ندب، یہ مکلفہ پر ہے اگر چہ باکرہ ہو، اور جبار، یہ صغیرہ پر ہے اگر چہ وہ ثیبہ ہو اور کم عقل ہو)۔

یک شبہ اور اس کا ازالہ:

دونوں طرح کی روایات کو اگر سامنے رکھا جائے تو تجزیاتی پہلو سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب سارے حقوق خود عاقلہ بالغہ کے ہیں اور اولیاء کو کوئی اختیار اس پر نہیں تو پھر ان روایات کی کیا توجیہ کی جائے گی جن میں اولیاء کو قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے، اور جیسا کہ بعض روایات میں کہا گیا ہے کہ ان کے بغیر نکاح ہی درست نہیں ہے، اس سے تو بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے؟ واضح رہے کہ اس سلسلہ میں ابن ہمام نے بڑی تفصیل سے کلام کیا ہے، اور دونوں کے درمیان تطبیق کی کوشش بھی کی ہے، اور جواب بھی دیا ہے، چنانچہ قرآن کریم کی ان دو آیات: "وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف "(۱) اور "فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير"(۲) میں یہ بات کہی گئی ہے کہ محض دفع عار اور سماجی اعتبار سے باعث ننگ ہونے کی بنیاد پر عاقلہ بالغہ اور ثیبہ یعنی شوہر دیدہ عورت کو شرع کے دیئے ہوئے شخصی اور ذاتی حقوق پر عمل کرنے سے روکنے کا اولیاء کو

---

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۳۲۔

(۲) سورۂ بقرہ: ۲۳۴۔

ولی حق نہیں ہے، اور نہ ان کو یہ اختیار ہے کہ اس کی مرضی کے خلاف جبر واکراہ کے ذریعہ جہاں چاہیں نکاح کر دیں یا ان کو اپنی مرضی کے مطابق کرنے سے روکیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

فإن له أدلة أخرى سمعية هي المعمول عليها، وهي قوله تعالى "فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن" نهى الأولياء عن منعهن من نكاح من أن ينكحن إذا أريد بالنكاح العقد، هذا بعد تسليم كون الخطاب للأولياء، وإلا فقد قيل للأزواج فإن الخطاب معهم في أول الآية. "وإذا طلقتم النساء فلا تعضلوهن" أي لا تمنعوهن حسا بعد انقضاء العدة أن يتزوجن"(۱)۔

(جو لوگ اجبار کے قائل نہیں ان کے پاس دوسری بھی سمعی اور نقلی دلیلیں ہیں جو ان کے دلائل کو مزید مستحکم بناتی ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن" اس میں اولیاء کو عاقلہ بالغہ کے اپنے نکاح سے روکنے سے منع کیا گیا ہے، جب وہ شادی کرنا چاہیں، اور یہ بھی اس بات کے تسلیم کر لینے کے بعد کہ اس آیت میں خطاب اولیاء کو کیا گیا ہے، کیونکہ شوہروں کو تو پہلی آیت میں مخاطب کیا ہی گیا ہے: "فلا جناح عليكم فيما فعلن الخ" (جب تم عورتوں کو طلاق دے دو تو ان کو عدت کے بعد کسی طور پر اور قید کر کے نکاح سے نہ روکو)۔

اسی طرح دونوں روایت کے تعارض سے متعلق لکھتے ہیں:

"وأما الحديث المذكور وما بمعناه من الأحاديث فمعارضة بقوله ﷺ الأيم أحق بنفسها من وليها، رواه مسلم وأبوداود والترمذي والنسائي ومالك في الموطأ، والأيم لا زوج لها بكرا كانت أو ثيبا، وجه الاستدلال أنه أثبت لكل منها ومن الولي حقا في ضمن قوله "أحق"، ومعلوم أنه ليس للولي

---

(۱) فتح القدیر ۳/۲۵۰۔

سوى مباشرة العقد إذا رضيت، وقد جعلها أحق منه به، فبعد هذا إما أن يجري بين هذا الحديث وما رواه الحاكم التعارضة والترجيح، أو طريقة الجمع فعلى الأول يترجح هذا بقوة السند وعدم الاختلاف في صحته بخلاف الحديثين - فإنهما ضعيفان فحديث "لا نكاح إلا بولي" مضطرب في أسناده في وصله وانقطاعه وإرساله - قال الترمذي : هذا حديث فيه اختلاف"(۱)۔

(مذکورہ حدیث اور ان کے ہم معنی روایات رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد: "الأيم أحق بنفسها من وليها"۔ سے معارض ہیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظ "أحق" کے ضمن میں ولی کے لئے بھی حق ثابت کیا گیا ہے اور "ایامی" کے لئے بھی، حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ اولیاء کے لئے صرف یہ حق ہے کہ جب وہ (عاقلہ) کسی نکاح پر راضی ہو تو دونوں کا نکاح کر دیں، گویا اس نے رضامندی کے بعد ولی کو عقد کا حق سونپا ہے، اس تفصیل کے بعد یا تو اس حدیث اور وہ روایت جسے حاکم نے کی ہے، کے درمیان معارضہ اور ترجیح کو باقی رکھا جائے، یا پھر دونوں میں تطبیق کا راستہ تلاش کیا جائے، لہذا پہلی صورت میں سند کی قوت اور اس کی صحت میں عدم اختلاف کی بنیاد پر اس کو ترجیح دی جائے گی، بخلاف اولیاء کی شرط والی دونوں حدیثوں کے، کیونکہ وہ دونوں ضعیف ہیں، حدیث "لا نكاح إلا بولي" کی سند میں اتصال، انقطاع اور ارسال کے سلسلہ میں اضطراب پایا جاتا ہے، اور ترمذی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں اختلاف ہے)۔

خلاصہ:

مذکورہ بالا تمام تفصیلات اور نصوص، نیز تجزیہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی پر اولیاء کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہے، بلکہ ولایت استحباب ہے، اور جن روایات میں اولیاء

---

(۱) فتح القدیر ۳/۲۵۰۔

کی اجازت کے بغیر نکاح کو باطل قرار دیا گیا ہے، یا اجازت کی بات کہی گئی ہے وہ استحباب کے طور پر ہے، نہ کہ وجوب کے، لہٰذا کوئی شخص اگر لڑکی کی شادی جبراً کفو، یا غیر کفو میں اپنی پسند سے کر دیتا ہے اور لڑکی اسے ناپسند کرتی ہے تو لڑکی کو قاضی کی عدالت میں اپنا نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، یا نکاح کے وقت ایسا ماحول پیدا کر دیا گیا کہ شرم و حیا اور حالات کے جبر کی بنیاد پر کچھ بول نہ سکی یا ہاں کہہ دیا اور نکاح ہو گیا تو نکاح تو منعقد ہو جائے گا، البتہ اسے بعد عدالت قاضی فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، اس طرح کا ماحول بنا کر جبراً شادی کرنے کا اولیاء کو شرعی نقطہ نظر سے کوئی حق حاصل نہیں، ولی خواہ باپ ہی کیوں نہ ہو۔

البتہ لڑکی کو چاہئے کہ اپنی پسند کی بات اپنے والدین اور اولیاء کو بتائے، اور اگر کوئی رشتہ پسند ہو تو اولیاء کو اپنا معاملہ اخلاقی طور پر سپرد کرے تاکہ لوگ معاشرے میں اسے گری نظروں سے نہ دیکھیں، فقہاء نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ درمختار میں ہے: "یستحب للمرأة تفویض أمرها إلی ولیها کی لا تنسب إلی الوقاحة" (عورت کے لئے بہتر یہ ہے کہ وہ اپنا معاملہ اپنے ولی کے سپرد کر دے تاکہ لوگ اسے بے حیائی کی طرف منسوب نہ کریں)۔

جبری شادی

مولانا عبدالخالق صدیقی
دارالعلوم گجرات

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی نکاح میں خود مختار ہے، اسے کوئی بھی نکاح پر مجبور نہیں کر سکتا اور اس کی اجازت کے بغیر کسی نے اس کی طرف سے نکاح قبول کر لیا تو یہ نکاح درست نہیں ہے، غرض یہ کہ عاقلہ بالغہ جب تک خود قبول نہ کرے یا کسی کو اپنا وکیل نہ بنائے اس وقت تک اس کا نکاح صحیح نہیں ہے، اس کی رضا کے بغیر اس کے والدین کی اجازت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

"الأيم أحق بنفسها من وليها"[1] (شوہر دیدہ عورت اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنی ذات کی زیادہ حق دار ہے)۔

حدیث: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد" (تین امور میں سنجیدگی سنجیدگی ہے اور مذاق کرنا بھی سنجیدگی ہے) کے پیش نظر اگر لڑکی نے زدوکوب کے ڈر سے یا نفسیاتی دباؤ میں آ کر یا پاسپورٹ ضائع کرنے کی دھمکی سے بچنے کے لئے رضامندی ظاہر کر دی جب کہ دل سے اس نکاح پر راضی نہیں ہے تو اس کا نکاح ہو جانا چاہئے۔

۲- قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں، اس کی دلیل ایک حدیث شریف ہے:

---

(۱) مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، موطا۔

"عن خنساء بنت خذام أن أباها زوجها وهي ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فردّ نكاحها" (حضرت خنساء بنت خذام انصاریہ سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کا نکاح کر دیا، درانحالیکہ وہ ثیبہ تھیں، تو انہوں نے اس نکاح کو ناپسند کیا، چنانچہ وہ رسول اکرم ﷺ کے پاس آئیں تو آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کر دیا) اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے "نكاح أبيها" (آپ ﷺ نے ان کے والد کے کئے ہوئے نکاح کو رد کر دیا)۔

فقہاء کرام نے کفاءت کا اعتبار چار چیزوں میں کیا ہے: ۱-نسب، ۲-دین، ۳-مال، ۴-پیشہ لہذا برصغیر کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے، اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس بنیاد پر اگر لڑکی یہ دعویٰ کرے کہ میرا نکاح کفو میں نہیں ہوا اور اس بنا پر مجھے تفریق کا حق حاصل ہے تو اسے اس طرح کا دعویٰ کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

جبری شادی

مفتی محمد جواز جمیل قاسمی
جامعہ طیبہ مظاہر علوم (وقف) بھوپال

۱- ایسا نکاح جائز نہیں ہے[1]۔

۲- ولی اگر دھوکہ دے کر نکاح کر دے تو حقیقت کی خبر ہونے پر قدیم بالغہ اس نکاح کو رد کر سکتی ہے[2]۔

نکاح کے سلسلے میں نابالغہ کی رضامندی کے متعلق ولی کا قول معتبر نہیں:

"ولا يفيد عليها قول وليها بالرضاء، لأنه يقر عليها بثبوت الملك للزوج، وإقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح"[3] (اس کے خلاف اس کی رضامندی کے بارے میں اس کے ولی کا قول قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کے خلاف شوہر کے لئے ثبوت ملک کا اقرار کر رہا ہے، اور اس کے بلوغ کے بعد اس کے خلاف اس کا اقرار صحیح نہیں ہے)۔

۳- زوج اور زوجہ کے درمیان کفاءت ثابت نہ ہونے کی وجہ سے بالغ لڑکی کو تفریق کرانے کا حق حاصل رہے گا۔

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری ۱/۲۸۸۔
(۲) فتاویٰ عالمگیری ۱/۲۸۸۔
(۳) فتاویٰ عالمگیری ۱/۲۸۹۔

"لو شرطت الكفاءة بقي حقها(شامی)تعتبر الكفاءة للزوم النكاح اى على ظاهر الرواية ولصحته على رواية الحسن المختارة للفتوى"[1] (اگر کفاءت کی شرط لگائی گئی تو عورت کا حق باقی رہے گا (شامی) کفاءت کا اعتبار ہوگا لزوم نکاح کے لئے یعنی ظاہر الروایہ کے مطابق اور صحت نکاح کے لئے حسن کی روایت کے مطابق جو فتوی کے لئے مختار ہے)۔

بالغ لڑکی کو تفریق کا حق حاصل رہے گا۔

۴۔ زن وشوئی کے تعلقات لڑکی کو مجبور کر کے قائم کئے ہیں تو نکاح کو رد کرنے کا بالغہ لڑکی کا قول معتبر ہوگا[2]۔

۵۔ قاضی یا شرعی کونسل کو عاقلہ بالغہ کا قول قسم کے ساتھ معتبر مان کر نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

---

(۱) شامی ۲/۳۱۸۔

(۲) شامی ۲/۳۰۲۔

جبری نکاح کی شرعی حیثیت

مولانا محمد ابوبکر قاسمی
شعبہ تخصص فقہ دارالعلوم دیوبند

۱- بحالت اکراہ نکاح کی اجازت کا شرعی حکم:

اس صورت میں اس کا نکاح شرعاً منعقد و نافذ ہو جائے گا۔

"وإن أكره على النكاح جاز العقد"[1] (اگر نکاح پر مجبور کیا گیا تو عقد نافذ مانا جائے گا)۔

اسی طرح فتاوی ہندیہ میں ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على النكاح فعقدت فإنه يجوز العقد ولا ضمان على المكره"[2] (جب کسی عورت کو نکاح پر مجبور کیا گیا اور اس نے نکاح کر لیا تو عقد جائز ہو گیا اور مجبور کرنے والے پر کسی بھی حال میں تاوان نہیں ہے)۔

کون نہیں جانتا کہ مذہب اسلام کو قبول کرنے کے لئے اکراہ جائز نہیں ہے، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: "لا إكراه في الدين"[3] تاہم حالت اکراہ کے اسلام کو بھی حضرات

---

(۱) الجوہرۃ النیرۃ، الجوہرۃ النیرۃ شرح القدوری، الجلد الثانی ص: ۳۰۔

(۲) فتاوی عالمگیری، ۱/ ۲۹۳۔

(۳) سورۂ بقرہ، ۲۵۶۔

فقہاء نے معتبر مانا ہے[1]۔

بحالت اکراہ اسلام قبول کرنے ہی کی طرح بحالت اکراہ نکاح کے اذن کو سمجھنا چاہئے۔ ایک حدیث نبوی میں صاف صراحت موجود ہے:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد : النكاح والطلاق والرجعة"[2] (تین چیزیں بالقصد اور پختگی کے ساتھ ہوں یا مذاق کے ساتھ ہوں انہیں بالقصد ہی مانا جائے گا، نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اس حدیث پاک سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نکاح وطلاق اور رجعت کے معاملہ کو مذہب اسلام نے ہر حال میں یہاں تک کہ حالت اکراہ میں بھی معتبر مانا ہے، کیونکہ نکاح کا انعقاد ایجاب وقبول سے ہوتا ہے جس کا تکلم زبان سے کیا جاتا ہے، اس لئے زبانی اذن کے سبب جبری نکاح بھی شرعاً معتبر تسلیم کیا جائے گا[3]۔

۲- بحالت اکراہ نکاح کی زبانی وتحریری اجازت کا حکم:

اگر زبانی اجازت کے بجائے زبردستی اس سے تحریر لکھوا کر دستخط کروالیا گیا، اور بحالت اکراہ ہی تحریری اجازت نامہ حاصل کیا گیا مگر زبان سے اس نے کچھ نہیں کہا تو شرعاً حالت اکراہ کی اس تحریر کو تحقیقی اذن ورضا نہیں مانا جائے گا اور اس حالت میں کیا ہوا نکاح شرعاً معتبر نہ ہوگا[4]۔

---

(۱) الجوہرۃ النیرۃ، کتاب الاکراہ ۲/ ۱۳۰۔

(۲) ابوداؤد: ۲۱۹۸، ابن ماجہ: ۲۰۳۸، مستدرک: ۲/ ۲۸۴، ترمذی: ۱/ ۳۲۲، شرح معانی الآثار: ۲/ ۵۷۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ: ۲۲/ ۲۳۴۔

(۴) رد المحتار: ۲/ ۱۵۷، فتاویٰ غانیہ علی ہامش الہندیہ: ۱/ ۲۷۴، قواعد الفقہ، قاعدہ: ۲۵۵، ص: ۱۰۷۔

۳- عورت کے ولی کے غیر کفو مرد سے بحالت اکراہ شادی کر دینے کے دعوی کی بنیاد پر فسخ نکاح کی شرعی حیثیت:

اگر برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی کی ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے سے دباؤ ڈال کر شادی کر دی جائے پھر شادی کے بعد دونوں ملک کے طرز رہائش، طور طریق، معاشرت، مزاج اور زبان کے فرق کے سبب لڑکی شوہر کو اپنے لئے بے جوڑ پاکر قاضی کی عدالت میں یا شرعی پنچائت میں فسخ نکاح کا مطالبہ کرے تو شرعاً عورت کا یہ مطالبہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ حضرات فقہاء نے مذکورہ امور میں کفاءت کا اعتبار نہیں کیا ہے، البتہ اگر واقعۃً شوہر غیر کفو ہو مثلاً فاسق ہو، فقیر ہو، بالکل ہی ادنی پیشہ والا ہو، یا نسبی اعتبار سے بے جوڑ ہو تو عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور قاضی ان صورتوں میں نکاح فسخ کر دے گا، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

"وإذا أكرهت على أن تزوج نفسها من غير الكفوء أو بأقل من مهر المثل ثم زال الإكراه فلها الخيار، كذا في المحيط"[1] (جب کسی عورت کو غیر کفو مرد یا مہر مثل سے کم مہر پر نکاح کرنے پر مجبور کیا گیا تو اکراہ کے ختم ہونے کے بعد عورت کو خیار فسخ ہوگا)۔

۴- بحالت اکراہ بے جوڑ شوہر سے شادی ہونے کی صورت میں عورت کو حق تفریق حاصل ہونے میں تفصیل:

اگر جبری شادی ہونے کے بعد عورت نے خود کو شوہر کے حوالہ کر دیا، شوہر سے اس نے مہر کی رقم کا مطالبہ کر دیا تو یہ شرعاً رضامندی ہے، اور اس رضامندی کے بعد عورت کو مہر کی

---

(۱) فتاوی ہندیہ ۱/۲۹۷۔

ملے گا اور اسے شرعاً فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا، چنانچہ "السراج الوہاج" کے حوالہ سے فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"إذا مكنت الزوج بعد ما زوجها الولي فهو رضا وكذا لو طالبت بصداقها بعد العلم فهو رضا"[1] (جب عورت نے ولی کے شادی کرا دینے کے بعد اپنے اوپر شوہر کو قدرت دے دی اسی طرح نکاح کے علم کے بعد عورت نے شوہر سے مہر کا مطالبہ کر دیا تو یہ شرعاً رضامندی ہے)۔

ہاں اگر عورت نے بخوشی شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دی ہو بلکہ شوہر نے زبردستی اس سے وطی کر لی ہو تو عورت کے لئے فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق باقی رہے گا[2]۔

اسی طرح زوجین میں زن وشوئی کے تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تب بھی عورت کو شوہر کے غیر کفو ہونے کی صورت میں فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا، اور دخول سے پہلے نکاح فسخ ہونے کی صورت میں عورت کو مہر کی رقم میں سے کچھ نہیں ملے گا[3]۔

اور اگر عورت کے اولیاء نے کسی عورت کا نکاح مہر مثل پر کفو مرد سے زبردستی کر دیا ہو تو ایسی صورت میں عورت کو ہرگز ہرگز فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔

"وإذا أكرهت المرأة على أن تزوج نفسها عن كفء بمهر المثل ثم زال الإكراه فلا خيار لها"[4] (جب عورت کو مہر مثل پر کفو سے شادی کرنے پر مجبور کیا گیا تو ازالہ اکراہ کے بعد عورت کو خیار فسخ حاصل نہ ہوگا۔

---

(۱) فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۸۷۔
(۲) حوالہ بالا۔
(۳) حوالہ بالا۔
(۴) حوالہ بالا۔

۵- بحالت اکراہ منعقد ہونے والی شادی کا اگر قاضی کو علم ہوجائے تو وہ کیا کرے؟

محض جبر واکراہ کی بنیاد پر قاضی نکاح کو فسخ نہیں کرسکتا، ہاں اگر ولی نے غیر کفو مرد سے اور مہر مثل سے کم پر بحالت اکراہ بے جوڑ نکاح کردیا ہو اور نکاح کے بعد برضا ورغبت میاں بیوی کے تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں یا تعلقات قائم ہوگئے ہوں مگر عورت نے خوشی سے شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دی ہو بلکہ مرد نے زبردستی وطی کی ہو تو ان صورتوں میں قاضی یا شرعی کونسل عورت کے فسخ نکاح کے مطالبہ کے بعد نکاح کو فسخ کرسکتا ہے، ورنہ نہیں، اور عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق بچہ کی ولادت سے پہلے تک رہے گا[1]۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۲/۳۳، ۹۳ ط۔

جبری شادی

مولانا محمد قبولی قاسمی
مدرسہ صلاح، شکر پور بھروارہ، دربھنگہ

عاقلہ بالغہ لڑکی کا نکاح:

شریعت میں عقل اور بلوغ پر احکام عملیہ اور فروعیہ کا مدار ہے، جب تک یہ دونوں چیزیں انسان میں موجود نہ ہوں وہ احکام کا مکلف نہیں ہوتا، اسی لئے بچہ اور مجنون غیر مکلف ہیں، اور جب آدمی عاقل، بالغ ہو جائے تو وہ احکام شرع کا مکلف ہو جاتا ہے، مرد ہو یا عورت، اور بندہ مجبور محض نہیں ہے، اس لئے احکام شرع پر عمل کرنے کی صورت میں ثواب کا اور عمل نہ کرنے کی صورت میں عذاب کا مستحق ہوتا ہے، اور جب مجبور محض نہیں ہے تو اس کو کسی کام پر مجبور کرنا اور اس پر اپنی خود الٹا زور کوب کرنا شریعت کے مزاج کے خلاف ہے، ارشاد خداوندی ہے:

"إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا"(۱)۔

(ہم نے انسان کو راستہ بتا دیا، اب اس کو اختیار ہے کہ وہ شکر گذار بنے یا ناشکرا)۔

تعین اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ بالکل آزاد ہے، وہ جو چاہے کرے، اور جیسی چاہے زندگی گذارے بلکہ اس کو ایک قانون دیا گیا ہے، اسی قانون میں شادی اور نکاح ہے،

---

(۱) سورۂ دہر: ۳۔

شادی اور نکاح کے جو اصول وضوابط ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ زوجین کے مابین توافق، ہم آہنگی اور مودّت ومحبت تاحیات برقرار رہے، اسی مقصد کے پیش نظر جہاں عورت کو جب وہ عاقلہ بالغہ ہوجائے اپنے اختیار اور رضا ورغبت سے نکاح کرنے کی اجازت دی ہے اور اس کے پسند کردہ شوہر سے نکاح کو شریعت نے نافذ مانا ہے:

"وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضائها وإن لم يعقد عليها ولي"[1]۔

(آزاد عاقلہ بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہوجاتا ہے، اگرچہ ولی نے عقد نہ کرایا ہو)۔

اور اولیاء پر پابندی لگادی ہے کہ وہ اس کو نکاح پر مجبور نہ کریں:

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح"[2]۔

(بالغہ باکرہ لڑکی کو نکاح پر مجبور کرنا ولی کے لئے جائز نہیں ہے)۔

وہیں عورت پر یہ پابندی بھی لگادی ہے کہ وہ اپنی شادی غیر کفو میں نہ کرے، اگر کرلیتی ہے تو حسن بن زیاد کے قول کے مطابق نکاح درست نہیں ہوگا اور جمہور کے قول کے مطابق نکاح لازم نہیں ہوگا اور اولیاء کو اختیار ہے کہ وہ قاضی شریعت سے نکاح کو ختم کروالے۔

''عدم کفاءت کے وقت ولی کے لئے نکاح فسخ کرانا جائز ہے، اور یہ مبنی ہے ظاہر الروایۃ پر کہ عقد صحیح ہے اور ولی کو حق اعتراض حاصل ہے، اور حضرت حسنؒ کی روایت کے مطابق عقد صحیح نہیں ہے، اور یہی قول فتوی کے لئے پسندیدہ ہے''[3]۔

اور عورت چونکہ ناقص العقل ہوتی ہے وہ نکاح کے نشیب وفراز اور اس کے مصالح سے

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۳۳۳۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۳۳۴۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۳۴۴۔

واقف نہیں ہوتی، اس لئے عورت کے لئے عاقلہ بالغہ ہونے کے باوجود مستحب یہی قرار دیا گیا ہے کہ وہ خود سے اپنا نکاح نہ کرے بلکہ نکاح کے معاملہ کو ولی کے سپرد کردے:

"یستحب للمرأة تفویض أمرها إلی ولیها کیلا تنسب إلی الوقاحة"[1]۔

(عورت کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے معاملہ کو اپنے ولی کے سپرد کردے تاکہ اس کی طرف بے حیائی منسوب نہ ہو)۔

جب شریعت نے عورت کے عاقلہ بالغہ ہونے کی حالت میں اس کے کئے ہوئے نکاح کو جائز اور درست مانا ہے اور اسے خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے لیکن اسی کے ساتھ اس کے لئے مستحب یہی قرار دیا ہے کہ وہ نکاح خود سے نہ کرے بلکہ ولی سے کرائے تو اب ولی کا یہ فرض بنتا ہے کہ وہ لڑکی کا نکاح اس کے مناسب لڑکے سے کرائے، کسی ایسے لڑکے کا انتخاب نہ کرے جو لڑکی کے میل اور جوڑ کا نہ ہو، جب لڑکی کا نکاح اس کے مناسب لڑکے سے ہوگا تو ایسی صورت میں لڑکی اور ولی دونوں کی رضامندی پائی جائے گی اور نکاح لازم ہوگا، اور یہ مناسب نہیں ہے کہ بے جوڑ لڑکے سے اس کو نکاح پر بیجا مجبور کرے، اور لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ ڈال کر کے نکاح کرادے حالانکہ وہ لڑکی اس سے نکاح کرنے کے لئے بالکل آمادہ نہ ہو، کیونکہ ولی کی ولایت کا مقصد یہ ہے کہ صحیح جگہ نکاح ہو ورنہ اس طرح بے جوڑ شادی تو وہ خود بھی کرسکتی تھی لیکن اگر ولی اس کا رشتہ اس کے میل اور کفو میں کرائے یا غیر کفو میں کرائے اور لڑکی زبان سے ہاں نہ کہے تو اس صورت میں نکاح ہی درست نہ ہوگا، ردالمحتار میں علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

"لیس للولي إلا مباشرة العقد إذا رضیت"[2] (ولی کو حق نہیں ہے مگر عقد کو انجام دینا جب کہ وہ راضی ہو)۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/۳۲۱۔

(۲) ردالمحتار ۲/۳۲۲۔

اور اگر ولی نے لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں لا کر یا غیر ملکی لڑکی کو پاسپورٹ ضائع کر دینے کی سخت دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا جب کہ دل سے وہ اس پر راضی نہیں ہے اور اس کا نکاح کرا دیا تو یہ نکاح شرعاً درست ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على النكاح ففعلت فإنه يجوز العقد"[1]۔

(جب عورت کو نکاح پر مجبور کیا گیا اور اس نے کر لیا تو بلاشبہ عقد درست ہے)۔

اور یہ صورت رضامندی میں شامل نہیں ہوگی، کیونکہ لڑکی اس نکاح سے راضی نہیں ہے، اس نے تو ولی کے دباؤ میں آ کر نکاح کی اجازت دی ہے۔ رضامندی کے لئے تو ضروری ہے کہ وہ خوش ہو کر قبول کرے، دباؤ میں آ کر نہیں، چنانچہ مفتی محمد الاحسان صاحب مجددی "التعریفات الفقہیہ" میں رضا کی تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں:

"الرضاء الاختيار والقبول وهو اسم من رضي ضد سخط"[2]۔

(رضا کے معنی پسند کرنا اور قبول کرنا۔ اور یہ رضی کا اسم ہے جو سخط بمعنی ناراضگی کی ضد ہے)۔

ہاں یہ جبر و اکراہ ہے، کیونکہ اس کو دھمکی دے کر ہاں کہنے پر مجبور کیا جا رہا ہے، اور اکراہ کا مفہوم بھی یہی ہے کہ کسی شخص کو بغیر اس کی رضامندی کے دھمکی دے کر کسی کام پر مجبور کیا جائے۔

"الإكراه هو إجبار أحد على أن يعمل عملا بغير حق من دون رضاه بالإخافة"[3]۔

(اکراہ کسی شخص کو ناحق بغیر اس کی رضا کے ڈرا کر کسی کام کے کرنے پر مجبور کرنا ہے)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۳۔

(۲) التعریفات الفقہیہ، ص ۳۰۸۔

(۳) التعریفات الفقہیہ، ص ۱۸۸۔

اور جب اس پر اکراہ کی تعریف صادق آتی ہے تو پھر رضا کی تعریف صادق نہیں آسکتی، کیونکہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، جیسا کہ لفظ دون رضاہ دلالت کر رہا ہے۔

رضا اور اذن کی حقیقت اور لڑکی سے زبردستی دستخط کرانا:

فقہاء کرام نے عاقلہ بالغہ لڑکی کے جواز نکاح کے لئے اذن کو لازم قرار دیا ہے، رضا اور خوشی کو نہیں، فتاوی ہندیہ میں ہے:

"لا يجوز نكاح احد على بالغة صحيحة العقل من اب أو سلطان بغير إذنها بكراً كانت أو ثيباً فإن فعل ذلك فالنكاح موقوف على إجازتها"[1]۔

(کسی شخص کا نکاح بالغہ عاقلہ پر بغیر اس کی اجازت کے نافذ نہیں ہوگا، خواہ باپ ہو یا بادشاہ، لڑکی کنواری ہو یا بیاہی، پس اگر ایسا کیا تو لڑکی کی اجازت پر موقوف ہوگا)۔

اور اذن کی حقیقت کسی شی کو نافذ یا جائز قرار دینے کی اطلاع اور رخصت دینا ہے، "المعجم الوسیط" میں ہے:

"الإذن الإعلام بإجازة الشئ والرخصة فيه"[2]۔

(اذن کسی چیز کو جائز قرار دینے سے باخبر کرنا اور اجازت دینا ہے)۔

اور رضا کی حقیقت ہے کسی چیز کو پسند کرنا، دل سے قبول کرنا، اور اس کی ضد ناراضگی آتی ہے[3]۔

اور ان دونوں کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، کبھی صرف اذن پایا جائے گا، رضا نہیں جیسے زبان سے کسی شخص کو اپنا کوئی سامان لینے کی اجازت دینا اور دل سے اس پر

---

(۱) الہندیہ ۱/۲۸۷۔

(۲) المعجم الوسیط ۱/۱۲۔

(۳) التعریفات الفقہیہ رص ۳۰۸۔

ناپسندیدگی کا اظہار کرنا اور کبھی رضامندی پائی جائے گی، اذن نہیں جیسے دل سے کسی شخص کو کوئی سامان دینے کے لئے تیار اور آمادہ رہتا لیکن نہ صراحتاً اجازت دینا اور نہ دلالۃً اور کبھی دونوں پائے جائیں گے جیسے بخوشی اجازت دینا، پھر اذن کی دو قسمیں ہیں: ایک صراحۃً اجازت دینا دوسرے دلالۃً اجازت دینا جیسے کنواری لڑکی کی خاموشی بوقت اجازت دلالۃً اذن ہے۔

"وإن استأذن الولي البكر البالغة فسكتت فذلك إذن منها"[1]۔

(اگر ولی نے کنواری بالغہ لڑکی سے اجازت لی اور وہ چپ رہی تو یہ اس کی جانب سے اجازت ہے)۔

زیر بحث مسئلہ میں جب لڑکی نے ہاں کہہ دیا تو کیسے اس کا مفہوم یہ لیا جائے کہ اس نے اجازت نہیں دی ہے، اس نے اجازت دی ہے اور وہ بھی زبان سے دی ہے، اگرچہ دلالۃً لڑکی کی طرف سے اجازت نہیں ہے اور فقہاء اصولیین کے نزدیک صریح کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں قواعد الفقہ میں ہے:

"لا عبرة بالدلالة في مقابلة الصريح"[2]۔

(صریح کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں)۔

دوسری جگہ ہے:

"يسقط اعتبار دلالة الحال إذا جاء التصريح بخلافها"[3]۔

لہذا زبردستی ہاں کہلوالینا اذن صریح ہے اور دستخط کرالینا نہ اذن صریح ہے نہ کنائی، اس لئے پہلی صورت میں نکاح کا انعقاد ہو جائے گا، دوسری صورت میں نہیں۔

---

(۱) الہندیہ ۱/۲۸۷۔

(۲) قواعد الفقہ (قاعدہ ۲۵۵) مفتی محمیم الاحسان صاحب، ص ۱۰۷۔

(۳) قواعد الفقہ (قاعدہ ۴۰۸) ص ۱۴۱۔

لڑکی کی طرف سے عدم کفاءت کا دعویٰ:

برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان اگرچہ معاشرتی فرق ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے کفو نہیں ہو سکتے۔ کفو کے لئے شریعت نے جن چیزوں میں برابری کو معتبر مانا ہے، وہ حریت، اسلام، نسب، دیانت وتقویٰ، مالداری اور صنعت وحرفت ہیں، فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"الكفاءة تعتبر في أشياء، منها النسب ومنها الإسلام ومنها الحرية ومنها الكفاءة في المال ومنها الديانة ومنها الحرفة"[1]۔

(کفاءت چند چیزوں میں معتبر ہے، نسب میں، اسلام میں، آزادی میں، مال میں، دیانت میں اور پیشہ میں)۔

اور کچھ فقہاء نے عقل، خاندانی وجاہت اور عیوب سے پاک ہونے کو بھی امور کفاءت میں شمار کیا ہے لیکن اصحاب متون نے ان سب کو معتبر نہیں مانا ہے اور صرف امور بالا ہی کو ذکر کیا ہے[2]۔

اب اگر والدین یا دیگر اولیاء نے لڑکی کا نکاح ایسے لڑکے سے کرایا ہے جس میں کفاءت کے مذکورہ بالا امور موجود ہیں اور لڑکا لڑکی کے جوڑ اور میل کا ہے تو ایسی صورت میں لڑکی کو یہ دعویٰ کرنے کا حق نہیں ہے کہ جس شخص سے میری شادی کی جارہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے، فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على أن تزوج نفسها من كفء بمهر المثل لم زال الإكراه فلا خيار لها"[3]۔

---

(۱) الہندیہ ۱/ ۲۹۱، ۲۹۰، کنز الدقائق علی ہامش، البحر الرائق ۳/ ۱۳۹۔

(۲) البحر الرائق ۳/ ۱۳۳۔

(۳) عالمگیری ۱/ ۲۹۳۔

(جب عورت کو اس پر مجبور کیا جائے کہ وہ اپنی شادی کفو سے مہر مثل میں کرے پھر جبر ختم ہو جائے تو عورت کے لئے کوئی اختیار نہیں ہوگا)۔

اور اگر لڑکا لڑکی کا کفو نہیں ہے تو ایسی صورت میں لڑکی عدم کفاءت کا دعوی کر کے نکاح فسخ کرا سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب موقوف ہے اس پر کہ کفاءت عورت کا حق ہے یا ولی کا یا دونوں کا، تو فقہاء کی عبارتیں اس بابت مختلف ہیں، صاحب درمختار لکھتے ہیں:

"والكفاءة هي حق الولي لاحقها فلو نكحت رجلا ولم تعلم حاله فإذا هو عبد لاخيار لها بل للأولياء"[1]۔

(کفاءت ولی کا حق ہے، عورت کا نہیں، لہذا اگر عورت نے کسی شخص سے نکاح کیا اور اس کا حال نہ جان سکی پھر اچانک معلوم ہوا کہ وہ غلام ہے تو عورت کو کوئی اختیار نہیں ہے بلکہ اولیاء کو ہے)۔

اس قول کے اعتبار سے جب کفاءت عورت کا حق ہے ہی نہیں تو پھر اس کو ولی کے خلاف عدم کفاءت کا دعوی کرنے کا حق بھی نہیں ہوگا، اور جب حق دعوی نہیں تو حق تفریق کہاں سے حاصل ہوگا، لیکن علامہ ابن عابدین شامی کی رائے یہ ہے کہ کفاءت عورت اور ولی دونوں کا حق ہے، دلیل یہ ہے کہ باپ اور دادا کے علاوہ اگر کوئی دوسرا ولی صغیرہ کا نکاح غیر کفو سے کر دے تو یہ درست نہیں ہے[2]۔

اور یہی بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ کفاءت دونوں کا حق ہے، اس لئے کہ لڑکے کا غیر کفو ہونا جس طرح والدین اور خاندان والے کے لئے شرم و عار کی بات ہے اس سے کہیں زیادہ لڑکی کے لئے عار کا سبب ہے، اسی لئے شریعت نے لڑکی کے لئے لڑکے کا کفو ہونا معتبر گردانا ہے، نہ کہ لڑکے کے لئے لڑکی کا کفو ہونا، اور جب کفو عورت کا بھی حق ہے تو غیر کفو سے

---

(۱) درمختار علی ہامش ردالمحتار ج ۲ ص ۳۴۴۔

(۲) ردالمحتار ج ۲ ص ۳۴۴۔

شادی کرنے کی صورت میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا حق ہے کہ میری جس شخص سے شادی کی گئی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے، اس لئے بربنائے کفاءت مجھے حق تفریق حاصل ہے[1]۔

جبری شادی کے بعد زن وشوئی تعلقات:

اس طرح جبری شادی کے بعد اگر میاں بیوی میں زن وشوئی تعلقات قائم ہو جاتے ہیں اور لڑکی نے برضاء ورغبت لڑکے کو اپنے اوپر قدرت دی ہے تو یہ رضامندی شمار کی جائے گی، اس لئے کہ بخوشی اپنے اوپر قدرت دینا عقد کو جائز قرار دینا ہے۔ اسی طرح اگر لڑکی شادی کے بعد لڑکے سے مہر کا مطالبہ کرے تو وہ بھی رضامندی ہے۔ عالمگیری میں ہے:

"وكذا إذامكنت الزوج من نفسها بعد مازوّجها الولي فهو رضا وكذا لو طالبت بصداقها بعد العلم فهو رضا كذا في السراج الوهاج"[2]۔

(اسی طرح جب وہ شوہر کو اپنے اوپر قدرت دے دے بعد اس کے کہ ولی نے اس کی شادی کرائی تھی تو یہ رضامندی ہے، اسی طرح اگر وہ شادی کے علم کے بعد اپنے مہر کا مطالبہ کرے تو یہ بھی رضا ہے)۔

اور اس صورت میں لڑکی کو حق تفریق حاصل نہیں ہوگا اگرچہ لڑکا غیر کفو ہو۔

"وإن دخل بها طائعة يلزمه المسمى ولا يزاد عليه ويكون هذا رضا منها بالنكاح لأن تمكينها من نفسها إجازة للعقد كقولها رضيت ويسقط الخياران الثابتان لها: التفريق لعدم الكفاءة وإتمام مهر المثل"[3]۔

(اور اگر اس نے عورت سے رضامندی کے ساتھ دخول کیا تو شوہر پر مہر مسمی لازم ہوگا، اس پر اضافہ نہیں کیا جائے گا اور یہ عورت کی جانب سے نکاح پر رضامندی ہوگی، اس لئے کہ

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۳۔

عورت کا اپنے اوپر قدرت دینا عقد کو جائز قرار دیتا ہے جیسے یہ کہنا کہ میں راضی ہوں اور وہ دونوں اختیار ساقط ہو جائیں گے جو عورت کے لئے ثابت تھے (تفریق بر بنائے عدم کفاءت اور مہر مثل کی تکمیل)۔

اور اگر لڑکی نے بخوشی ولی کی اجازت نہیں دی اور اس نے اس سے زبردستی ولی کر لی تو یہ رضامندی شمار نہیں ہوگی اور لڑکی کو حق تفریق حاصل ہوگا۔

"فإن دخل بها إن كانت مكرهة لزمه مهر المثل، وحق الاعتراض لعدم الكفاءة باق"[1]۔

(اگر اس نے اس سے دخول کیا تو اگر زبردستی کیا ہو تو شوہر پر مہر مثل لازم ہو جائے گا اور بر بنائے عدم کفاءت حق اعتراض باقی رہے گا)۔

اسی طرح اگر زن وشوئی تعلقات زوجین کے مابین قائم نہیں ہوئے ہیں تو عورت کو عدم کفاءت یا مہر کے مہر مثل سے کم ہونے کی بنا پر حق تفریق حاصل ہے، وہ چاہے تو قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح کو فسخ کرنے کی درخواست دے سکتی ہے جیسا کہ اوپر آ چکا ہے[2]۔

اگر قاضی یا شرعی کونسل نکاح فسخ کرے تو شوہر پر نہ مہر مثل لازم ہوگا اور نہ مہر مسمی، اس لئے کہ تفریق عورت کی جانب سے آئی ہے اور دخول سے پہلے ہے۔

"ولو فرق بينهما قبل الدخول لايلزمه شئ كذا في السراج الوهاج"[3]۔

(اور اگر دونوں میں دخول سے پہلے تفریق ہو گئی تو شوہر پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا)۔

یہ تمام تفصیلات اس وقت ہیں جبکہ شوہر لڑکی کا کفو نہ ہو، اور اگر کفو ہے اور مہر مہر مثل

---

(۱) الہندیہ ۱/ ۲۹۳۔

(۲) الخیریہ بحوالہ الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۳

(۳) الہندیہ ۱/ ۲۹۳۔

ہے یا مہر پر اس کو کوئی اعتراض نہیں ہے تو پھر لڑکی کو حق تفریق حاصل نہیں ہے نہ دخول سے پہلے نہ دخول کے بعد[1]۔

قاضی شریعت یا شرعی کونسل کا نکاح کو فسخ کرنا:

قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو محض جبر واکراہ کی بنیاد پر فسخ نہیں کر سکتے ہیں، کیونکہ جبر واکراہ اسباب فسخ میں سے نہیں ہے، ہاں لڑکا لڑکی کے مثل اور جوڑ کا نہ ہو اور دونوں کے درمیان شرعی اعتبار سے برابری نہ پائی جاتی ہو یا مہر مہر مثل سے کم ہو اور دونوں میں برضاء و رغبت زن وشوئی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تو ایسی صورت میں اگر لڑکی فسخ نکاح کا دعوی کرتی ہے تو پھر قاضی یا شرعی کونسل فریقین کے بیانات اور شہادت کے بعد دلائل کی بنیاد پر نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں اور اگر دونوں میں برابری پائی جاتی ہو اور مہر پر لڑکی کو کوئی اعتراض نہ ہو تو پھر جبر واکراہ کے باوجود ان کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے۔

---

(۱) حوالہ سابق۔

جبری شادی

مفتی عبدالرحیم
دارالعلوم مصطفوی، محلہ توحید گنج، بارہ مولہ کشمیر

۱- عاقلہ بالغہ آزاد عورت کے اختیارات اور حدود فقہاء کی نظر میں:

بالغہ، عقل مند اور آزاد عورت کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر درست ہو جاتا ہے، خواہ وہ کنواری ہو یا غیر کنواری (بیوہ، مطلقہ وغیرہ) یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مشہور مذہب ہے، اور امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی عورت کا نکاح بغیر ولی کے درست نہیں، امام محمدؒ کے نزدیک ولی کی اجازت پر موقوف ہے[1]۔

یہاں جو موقف امام محمدؒ کا بیان ہوا ہے بعد میں انہوں نے اس رائے سے رجوع فرما کر وہی قول اختیار کر لیا تھا جو اوپر حضرات شیخین کا بیان ہوا ہے جیسا کہ خود صاحب ہدایہ نے اس کی تصریح فرما دی ہے، نیز ہدایہ میں ہی آگے چل کر (۲/۳۰۱) پر "وقد صح ذلک" سے اس رجوع کی مزید تائید ہوتی ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر عورت کا نکاح ہی درست نہیں (صاحب بدایۃ المجتہد علامہ ابن رشد الحفید مالکیؒ نے "بدایۃ المجتہد" میں اس موضوع پر

---

(۱) ہدایہ ۲/ ۳۰۳، ۳۰۴۔

تفصیل سے کلام کیا ہے اور فریقین کے دلائل نقل کرنے کے بعد مالکی ہونے کے باوجود انہوں نے حنفیہ کے مسلک کی کھل کر تائید کی ہے اور فریق مخالف کی پیش کردہ تمام آیات و روایات کو ان کے دعوے کے لئے کافی قرار دیا ہے۔

پوری بحث کے بعد وہ یوں تبصرہ کرتے ہیں:

جو بات دل کو زیادہ لگتی ہے وہ یہ ہے کہ شارع نے (نکاح میں) ولایت کی شرط نہیں لگائی ہے، کیونکہ اگر نبی ﷺ (عاقلہ بالغہ کے لئے) ولایت کی شرط لگاتے تو لازمی طور پر اولیاء کی جنس، ان کی تعیین اور ان کے مراتب بیان فرماتے، وجہ یہ ہے کہ مسئلہ ولایت عامۃ البلوی ہے اور اس قدر کثرت سے پیش آنے والے اہم مسئلہ میں وضاحت طلب چیزوں کی وضاحت میں تاخیر ناقابل فہم ہے اور یہ بات حضور ﷺ کے منصب نبوت کے خلاف ہے اور آپ ﷺ کی شان سے بعید تر، لہٰذا یہی ماننا پڑے گا کہ دراصل ولایت کی شرط لگانا شارع علیہ السلام کا مقصد ہی نہیں ہے)۔

اس کے بعد صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ظاہر روایت میں ہے کہ ولی کو اس صورت میں اعتراض (اور فسخ نکاح) کا حق ہے جبکہ بالغہ عاقلہ عورت غیر کفو میں نکاح کرے اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غیر کفو میں نکاح جائز ہی نہیں، اس لئے کہ بہت سے دنیا، نہ پسندیدگی کے باوجود غیر کفو میں نکاح ہونے کی صورت میں متعدد وجوہات کی بنا پر رضامندی شرعی کے پس اعتراض و دعوائے فسخ پیش نہیں کر سکتے اور اگر پیش کر بھی دیں تو قاضی انصاف کے تقاضوں کو پورا کرے اس کی کوئی ضمانت نہیں۔

اسی وجہ سے اب فتویٰ یہ ہے کہ بے جوڑ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا، چنانچہ فقہ حنفی کی مستند کتاب "مجمع الانہر" میں فتاویٰ قاضی خان سے یہ فتویٰ نقل کیا گیا ہے:

"لهذا نكاح حرة مكلفة بلا ولي وله الاعتراض في غير الكفو: وروى

الحسن عن الإمام عدم جوازه وعليه الفتوى "، پھر مصنف خود فرماتے ہیں: "وهذا أصح وأحوط والمختار للفتوى في زماننا"[1]۔

۳- عاقلہ، بالغہ آزاد لڑکی کا نکاح جبراً کرنا ناجائز ہے:

الف- "ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح (إلى قوله) ولنا أنها حرة فلا يكون لغير عنه ولاية الإجبار والولاية على الصغيرة لقصور عقلها ولقد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب"[2]۔

(کنواری بالغ لڑکی کے ولی کو شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے کہ وہ اس کی مرضی کے خلاف اس کا نکاح کرے، کیونکہ یہ بالغہ ہے، آزاد ہے، شرعاً مکلف ہے اور بالغ ہو جانے کی وجہ سے فہم کا وہ قصور اور کمی جس کی وجہ سے اولیاء کو اس پر ولایت اجبار اور یہ ولایت حاصل تھی اب باقی نہیں رہی جس کا ثبوت یہ ہے کہ اب یہ بالغہ بالاستقلال کام خداوندی کی مخاطب و مکلف بن چکی ہے، لہٰذا کسی کو بھی اس پر جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے)۔

"(قوله وهو السنة) بان يقول له قبل النكاح فلان يخطبك أو يذكرك فسكتت وإن زوجها بغير استئمار فقد أخطأ السنة وتوقف على رضاها. بحر عن المحيط. واستحسن الرحمتي ما ذكره الشافعية من أن السنة في الأمة أن يرسل إليها نسوة ثقات ينظرن ما في نفسها والأم بذلك أولى، لأنها تطلع على ما لا يطلع عليه غيرها"[3]۔

(اور سنت یہ ہے کہ نکاح سے قبل ولی بالغہ لڑکی سے یا قاصدہ مشورہ کرے اور اس سے

---

(۱) المجمع الانہر: ۳۳۶۔

(۲) الہدایہ: ۲/۲۹۲۔

(۳) شامی: ۲/۲۹۸، ۲۹۹ ملخصاً۔

اجازت لے مثلاً فلاں شخص نے تمہارے لئے نکاح کا پیغام بھیجا ہے یا فلاں شخص تم سے نکاح کرنا چاہتا ہے (وغیرہ) تو اگر یہ سن کر بالغہ خاموش رہے تو یہ نکاح درست ہے، لیکن ولی کا بالغہ سے پوچھے بغیر ہی نکاح کر دینا سنت کے بالکل خلاف ہے اور ایسا نکاح منعقد نہ ہوگا تا آنکہ بالغہ اپنی آزادانہ رضامندی سے اُسے قبول نہ کرے، یہ صاحب بحر نے "المحیط" سے نقل کیا ہے اور رحمتی نے اس سلسلے میں شافعیہ کا بیان کردہ یہ طریقہ پسند کیا ہے کہ ولی کو چاہئے کہ بالغہ کی آزادانہ رائے وحقیقی رضامندی معلوم کرنے کے لئے چند قابل اعتماد عورتوں کو اس کے پاس بھیج دے، سب سے بہتر اس معاملے میں اس کی والدہ رہے گی، کیونکہ والدہ اس کے تعلق سے بہت سے ان حالات سے بھی یقیناً واقف ہوگی جن کی دوسروں کو ہوا تک نہ لگی ہو، لہذا حال دل کی صحیح ترجمانی وعکاسی بھی کما حقہ والدہ ہی کر پائے گی)۔

درمختار ہی میں ہے:

اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور شوہر کے رشتہ دار شوہر کی وراثت سے محروم کرنے کے لئے اس عورت سے یہ کہیں کہ تمہارا نکاح مرحوم سے درست نہیں تھا، لہذا تم اس کی وارث نہیں بن سکتیں، ادھر عورت کا دعویٰ ان کے برعکس ہو اور یہ معاملہ عدالت شرعی تک پہنچ جائے تو قاضی شرعی اس عورت سے سوال کرے گا کہ بتاؤ تمہارا نکاح تمہارے باپ نے تمہاری اجازت سے کیا تھا یا نہیں؟ اس پر اگر عورت جواب میں یہ کہہ دے کہ میرا نکاح میرے باپ نے میری اجازت سے کیا تھا اور شوہر کے رشتہ دار اس کی بات سے انکار کر دیں جب بھی یہ نکاح درست ہی سمجھا جائے گا اور مرحوم کے رشتہ داروں کے برخلاف وہ اپنے شوہر کی وارث قرار پائے گی، نیز عدت وفات گذارے گی، (لیکن اگر عورت کا جواب اس طرح ہو کہ) کہ میرا نکاح میرے باپ نے مجھ سے پوچھے بغیر ہی کر دیا تھا مگر جب مجھے اس کی خبر ملی تو میں اس نکاح پر رضامند ہو گئی تھی، تو اب اس صورت میں قاضی کا فیصلہ اس عورت کے خلاف اور اس کے مخالفین شوہر کے رشتہ داروں کے حق میں جائے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ ولی نے پہلی صورت میں نکاح سے قبل ہی

بالغہ سے اجازت لی تھی، لہذا بلا کسی شک وشبہ کے وہ نکاح درست قرار دیا گیا لیکن دوسری صورت میں بغیر اجازت جو نکاح ہوا وہ نکاح کے وقت درست نہیں ہوا البتہ بعد میں اگرچہ بالغہ اپنی رضامندی کا اقرار کر رہی ہے جس کی وجہ سے نکاح درست ہو جاتا ہے مگر چونکہ خاص طور پر یہ جگہ تہمت سے خالی نہیں، لہذا قاضی نکاح کے غیر صحیح ہونے کا فیصلہ کرے گا[1]۔

غور فرمایئے کہ بالغہ کی اجازت پر نکاح کے صحیح اور باطل ہونے کا کس قدر دارومدار ہے جیسا کہ اس مسئلہ سے واضح ہے۔

۳- بالغہ کی اجازت وانکار کی چند صورتیں اور ان کا حکم:

۱۔ ولی نے مسنون طریقے پر از خود بالغہ سے نکاح کی اجازت مانگی مثلاً فلاں تم سے نکاح کرنا چاہتا ہے کیا تمہیں یہ رشتہ منظور ہے؟ یا ولی کے وکیل یا قاصد نے بالغہ سے اجازت لی اور اس نے اپنی فطری شرم وحیا کی وجہ سے بجائے صاف جواب دینے کے خاموشی اختیار کی تو یہ شرعاً اس کی طرف سے اجازت ہے اور یہ نکاح منعقد ہو جائے گا[2]۔

۲۔ ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور بعد میں از خود یا اپنے قاصد کے ذریعہ بالغہ کو اس نکاح کی اطلاع دی جس کو سن کر بالغہ نے حیاء کی وجہ سے خاموشی اختیار کی تو نکاح درست ہو گیا[3]۔

۳۔ ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور کسی معتبر آدمی نے بالغہ کو اس نکاح کی خبر دی جس پر اس نے حیاءً خاموشی کو اپنا لیا تو یہ نکاح بھی صحیح ہو گیا[4]۔

---

(۱) درمختار مع ردالمحتار ۲/۲۹۹۔

(۲) درمختار علی الشامی ۲/۲۹۸، ۲۹۹۔

(۳) درمختار علی شامی ۲/۲۹۹۔

(۴) درمختار علی ہامش الشامی ۲/۲۹۹۔

۴۔ مندرجہ بالا تینوں صورتوں میں بالغہ خاموش نہیں بلکہ جس وقت اس سے اجازت لی جا رہی تھی یا اطلاع دی جا رہی تھی تو وہ ہنس پڑی یا مسکرانے لگی یا (یا اپنے والدین، بھائی بہنوں اور متعلقین کی بدنامی کا تصور کر کے) چپکے چپکے رونے لگی تو ان صورتوں میں بھی نکاح منعقد ہو گیا[1]۔

۵۔ ولی نے کسی شخص کا نام، پتہ وغیرہ بیان کر کے بالغہ سے اس کے ساتھ نکاح کرنے کی اجازت مانگی جس پر پہلے تو اس نے نامنظور کر دیا مگر کچھ عرصہ کے بعد (جبکہ اس شخص کے متعلق بالغہ کو مکمل اطمینان ہو چکا تھا) ولی نے بغیر پوچھے اسی سے بالغہ کا نکاح کر دیا اور معلوم ہونے پر اب کی بار شرم کی وجہ سے بالغہ نے خاموشی اختیار کی تو نکاح درست ہو گیا۔ صاحب رفع اللدیر اور صاحب البحر الرائق کے نزدیک اس صورت میں نکاح درست نہیں لیکن معتبر قول صحت نکاح کا ہی ہے۔

۶۔ ولی نے بالغہ کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور وہ شرم کی وجہ سے خاموش رہی تو نکاح درست ہو گیا بشرطیکہ نکاح کے وقت ہی اپنے ہونے والے شوہر کو پہچان رہی ہو[2]۔

اوپر وہ صورتیں ذکر کی گئی ہیں جن میں نکاح درست ہو جاتا ہے، اس کے بعد ان صورتوں کا مع حوالہ ذکر کیا جاتا ہے جن میں نکاح درست نہیں ہوتا۔

۱۔ جس وقت بالغہ سے نکاح کی اجازت مانگی جا رہی تھی اس نے اسی وقت رشتے

---

(۱) درمختار مع شامی ص ۲۹۸۔

(۲) درمختار مع شامی ص ۳۰۰۔

(۳) درمختار مع شامی ص ۳۰۱۔

کو منظور کرنے سے انکار کر دیا مثلاً یہ کہا کہ وہ تو دبلا ہے یا دوسرا شخص اس سے اچھا ہے وغیرہ وغیرہ تو نکاح ہی درست نہیں ہوا[1]۔

۲۔ جب بالغہ سے اجازت لی گئی یا اس کو نکاح کی اطلاع دی گئی تو وہ زور زور سے رونے لگی یا طنز و تمسخر کے انداز پر ہنسنے لگی (جو کہ حاضرین کو محسوس ہو جاتا ہے) تو اس صورت میں بھی نکاح نہیں ہوگا[2]۔

۳۔ بالغہ سے نکاح کی اجازت ولی، اس کے وکیل یا اس کے قاصد نے نہیں لی بلکہ کسی اجنبی یا دور دراز کے رشتہ دار یا دوسرے تیسرے درجہ کے ولی نے حقیقی ولی کی موجودگی کے باوجود نکاح کی اجازت چاہی اور بالغہ خاموش رہی تو نکاح درست نہیں جب تک کہ وہ زبان قال یا زبان حال سے اس رشتے پر رضامند نہ ہو، مثلاً صاف صاف قبول یا رد کرے یا زبان سے کچھ نہ کہے بلکہ مہر طلب کرے یا شوہر کے ساتھ صحبت وغیرہ پر راضی ہو تو ان شرائط کے ساتھ نکاح درست ہو جائے گا[3]۔

۴۔ ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور بالغہ کو اس نکاح کی اطلاع نہ ولی کے ذریعہ ملی نہ اس کے وکیل یا قاصد نے اسے مطلع کیا بلکہ کسی غیر معتبر آدمی نے بالغہ کو اس نکاح کی خبر دی اور وہ یہ خبر سن کر خاموش ہو گئی تو اس صورت میں بھی نکاح منعقد نہیں ہوا البتہ درج بالا (۳) میں مندرج شرائط کے ساتھ یہاں بھی نکاح درست ہو جائے گا۔

۵۔ ولی نے بالغہ سے نکاح کی اجازت لیتے وقت نکاح کا نام نہیں سنایا بلکہ بالغہ کو وہ نکاح پہلے سے معلوم ہے تو ایسے وقت بالغہ کے چپ رہنے سے رضامندی ثابت نہ ہوگی اور اجازت نہ سمجھیں گے بلکہ ناموں کا نشان بتلانا ضروری ہے جس سے بالغہ اتنا سمجھ جائے کہ یہ فلاں شخص ہے۔

---

(۱) ردالمحتار فی الفتاوی ۲/۲۹۱۔

(۲) ردالمحتار ۲/۹۸، بہشتی زیور اختری حاشیہ ۳/۲۸۵۔

(۳) فتاوی ہندیہ ۱/۸۷، اختری بہشتی زیور حاشیہ ۳/۲۸۰۔

اسی طرح اگر مہر نہیں بتلایا اور مہر مثل سے بہت کم پر نکاح کر دیا تب بھی بالغہ کی اجازت کے بغیر نکاح نہ ہوگا بلکہ اس سے از سر نو اجازت لینا ضروری ہے، فقہاء متاخرین کی رائے یہی ہے اور فتح القدیر میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے[1]۔

۶۔ اجازت مانگنے پر بالغہ کا ردعمل کچھ ایسا تھا کہ جس میں رضامندی کا بھی احتمال ہے اور انکار و ناپسند کا بھی تو ایسی صورت میں اس کی طرف سے انکار ہی سمجھا جائے گا اور نکاح منعقد نہ ہوگا[2]۔

۷۔ ولی نے کسی شخص کا نام و پتہ بتلا کر جب بالغہ سے نکاح کی اجازت چاہی تو اس نے رشتہ رد کر دیا پھر کچھ عرصہ گذرنے کے بعد ولی نے بالغہ سے پوچھے بغیر ہی اس شخص سے اس کا نکاح کر دیا، جب بالغہ کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس نے دوبارہ پھر انکار کر دیا یا صرف اتنا کہا کہ "میں پہلے ہی کہہ چکی ہوں کہ مجھے فلاں پسند نہیں" تو ایسا نکاح منعقد نہیں ہوگا حتی کہ اگر بالغہ اس مکرر انکار کے بعد اس رشتے پر راضی بھی ہو جائے جب بھی نکاح درست نہ ہوگا[3]۔

۸۔ جب بالغہ سے نکاح کی اجازت لی جا رہی تھی تو اسے کھانسی یا چھینک آنے لگی اور کھانسی و چھینک بند ہوتے ہی اس نے کہا: مجھے یہ رشتہ منظور نہیں یا جس وقت وہ کچھ جواب دینا چاہتی تھی تو زبردستی اس کا منہ بند کر دیا گیا اور جونہی اس کا منہ آزاد ہوا اس نے فوراً رشتہ نامنظور کر دیا، ان سب صورتوں میں بھی نکاح درست نہیں ہوگا اور بالغہ کے انکار کو درست مانا جائے گا، کیونکہ کھانسی، چھینک یا منہ بند ہو جانے کی وجہ سے بالغہ کی عارضی و جبری خاموشی درحقیقت وہ خاموشی ہی نہیں ہے جس کو شریعت مطہرہ نے اقرار و رضامندی کا بدل قرار دیا ہے، لہٰذا اس اختیاری خاموشی اور اس اضطراری سکوت میں فرق لازمی چیز ہے[4]۔

---

(۱) عالمگیری ملخصاً ۱/۳۸۸ حاشیہ بہشتی زیور ملخصاً صفحہ ۲۸۵/۳۔

(۲) شامی ۲/۳۰۰۔

(۳) درمختار مع الشامی ۲/۳۰۰۔

(۴) شامی ۲/۲۹۹۔

۴- نکاح کے منعقد ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں زوجین کے اختلاف کا شرعی حکم:

علامہ شامیؒ نے اپنے حاشیہ میں فرمایا: (جس صورت میں زوجین کے متضاد دعووں اور شرعی ثبوت نہ ہونے پر زوجہ کے حق میں اس کے قسم کھانے کی بنا پر فیصلے کا حکم ہے جبکہ زوجین میں صحبت نہ ہوئی ہو) تو وہاں صحبت نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ یا تو بالکل صحبت نہ ہوئی ہو، یا صحبت تو ہوئی لیکن اس میں عورت کی رضا شامل نہ ہو، لہذا اگر یہ ثابت ہو جائے کہ زوجہ صحبت پر رضامند تھی تو پھر اس کا نکاح منعقد ہونے سے انکار کرنا بے معنی ہو کر رہ جائے گا اور شوہر کے حق میں ہی فیصلہ کر دیا جائے گا، حاشیۃ الغزی علی الاشباہ میں صحبت ہو جانے کے بعد عورت کے انکار کے متعلق فقہاء کرام کے اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ صحبت ہو جانے کے باوجود بھی اگر عورت سرے سے ہی نکاح منعقد ہونے کا انکار کر رہی ہو تو اس کا انکار درست اور معتبر ہے، کیونکہ یہ تحریم فرج کا معاملہ ہے جو انتہائی عزم و احتیاط کا متقاضی ہے بلکہ مذکورہ مؤلف علامہ غزیؒ نے اپنے شیخ علامہ مقدسیؒ کے بارے میں تحریر فرمایا ہے کہ انہوں نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تالیف فرما کر اس میں زوجین کے صحبت کرنے کے باوجود سرے سے ہی نکاح کے انعقاد کے متعلق عورت کے انکار کو معتبر و راجح قرار دیا ہے[1]۔

پھر اس مسئلہ میں عورت کے قول کا اعتبار کرنے کے متعلق علامہ شامیؒ نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ چونکہ عورت مرد کے بقول عقد نکاح کے لازم ہونے اور اس کے نتیجے میں اسے ملک بضع حاصل ہونے کا انکار کر رہی ہے، لہذا شریعت مقدسہ کے مقرر قواعد کی روشنی میں اس کے انکار کرنے اور قسم کھانے کی وجہ سے فیصلہ اسی کے حق میں کیا جائے گا، کیونکہ ضابطہ ہے: "البینۃ علی من انکر"[2]۔

---

(۱) شامی ۳/۳۰۲۔

(۲) جامع ۲/۲۹۹۔

اس کے بعد صاحب فتح القدیر اور کمال للحاکم بالشہیدؒ کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں کہ اگر اس معاملے میں عورت کا ولی (باپ، دادا اور بھائی وغیرہ) بھی شوہر کے حق میں شہادت دے تو اس کے باوجود فیصلہ عورت کے ہی حق میں ہوگا اور نکاح باطل قرار دیا جائے گا[1]۔ واضح رہے کہ زیر بحث صورت میں عورت کے قسم کھانے کا مسئلہ صاحبین کی رائے پر ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ورنہ امام اعظمؒ کے نزدیک عورت کی بات بغیر قسم کے ہی معتبر ہے یعنی انعقاد نکاح کے متعلق اس کے انکار پر بغیر قسم لئے ہی فیصلہ کر دیا جائے گا[2]۔

مزید توضیح کے لئے ملاحظہ ہو: فتاویٰ محمودیہ ۳/۲۴۰۔

۶- خلاصہ بحث:

۱- مذکورہ صورتوں میں ہرگز نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

۲- جبر، زبردستی اور نفسیاتی دباؤ کے تحت اگر بالغہ بظاہر نکاح کے لئے ہاں کہہ دے یا نکاح نامہ وغیرہ پر اپنے دستخط بھی ثبت کرا دے تب بھی حقیقی اجازت اور آزادانہ رضامندی کے فقدان کی وجہ سے نکاح نہ ہوگا اور شرعاً نہ اذن اور رضا تسلیم نہ کیا جائے گا۔

۳- شریعت مطہرہ میں نکاح کے سلسلے میں برابری اور کفاءت کا اعتبار مسئلہ حقیقت ہے۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "ولا یزوجن إلا من الأکفاء"[3] (عورتوں کے نکاح کفو میں کئے جائیں)۔

لیکن چونکہ زیر بحث مسئلہ میں دوسری دو باتوں کی بنا پر نکاح باطل ہو چکا ہے لہٰذا مذکورہ دعوائے کفاءت پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔

---

(۱) شامی ۲/۳۰۳-۳۰۴۔

(۲) شامی ۲/۳۰۳، ہدایہ ۲/۲۹۶۔

(۳) ہدایہ ۲/۔

۴- جیسا کہ شامی، درمختار، ہدایہ اور فتاویٰ محمودیہ کی تصریحات سے قبل ازیں ثابت ہو چکا ہے کہ شرعی وجوہات کی وجہ سے جس طرح قبل صحبت دہمبستری تفریق کر دی جائے گی، اسی طرح قاضی شرعی، عالم و مفتی اور مسلمان حاکم بعد صحبت والتقاء و نکاح بھی تفریق کا مجاز ہے، لہذا دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہے۔

۵- اس میں کوئی شک نہیں کہ جب قاضی یا شرعی کونسل پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ جبر و اکراہ کے مختلف حربے اختیار کر کے بالغہ کو نکاح پر مجبور کیا گیا ہے تو وہ اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ قاضی صاحب و شرعی کونسل وغیرہ صرف برائے نام ہی فسخ نکاح کی خانہ پری فرمائیں گے، کیونکہ سابقہ بحث سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ ایسا نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوا تھا۔

جبری نکاح

مولانا ابوالقاسم رضوی مدرسہ احمد نگر

تمہیدی بحث:

مذہب اسلام تمام انسانوں کا انتہائی ہمدرد و غمگسار مذہب ہے۔ اس نے انسانوں کے تمام طبقات کے ساتھ بڑی محبت و رافت اور اعتدال و توازن کا معاملہ کیا ہے۔ طبقۂ نسواں پر ایک نظر ڈالئے تو یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ عورتیں مختلف مذاہب اور تاریخی مراحل میں حد درجہ مظلوم رہی ہیں۔ انہیں صرف اسلام کے دامن رحمت میں پناہ ملی ہے۔

مذہب اسلام نے ایک طرف عورتوں کی شرم و حیاء کا لحاظ اور تحفظ کیا ہے تو دوسری طرف اس کی آزادی ضمیر اور پسند و ناپسند سے بھی صرف نظر نہیں کیا ہے، چنانچہ عورتوں کی حیا کے تحفظ کے پیش نظر اور اس اندیشہ کے پیش نظر کہ ان کے اندر حد درجہ شوخی و بے باکی نہ پیدا ہو جائے، اسلامی شریعت نے کہا کہ عورت کے لئے ولی ضروری ہے، چاہے وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، بنابریں نہ وہ اپنا نکاح کر سکتی ہے اور نہ دوسرے کا نکاح کرا سکتی ہے، لیکن مردوں کے حق ولایت کا یہ مطلب نہیں کہ وہ عورتوں کے ساتھ جبر و اکراہ کا معاملہ کریں، اس لئے شریعت نے نکاح وغیرہ میں جبر و اکراہ سے روک دیا ہے اور یہ واضح فیصلہ کر دیا ہے کہ "الثیب احق بنفسها من

ولیہا" مگر یہاں "احق" اسم تفضیل استعمال کیا گیا ہے جس سے لطیف انداز میں حق ولایت کا ثبوت بھی اور ہا ہے، پھر بھی کسی مرد کو عاقلہ بالغہ کے معاملہ میں اجبار و اکراہ کا حق نہیں ہے، صغیرہ نابالغہ کے ساتھ اس کا ولی اجبار کا معاملہ کر سکتا ہے مگر بالغ ہونے کے بعد اسے شریعت نے خیار بلوغ دے کر اس کی آزادی رائے کا پورا لحاظ رکھا ہے، عورتوں کی آزادی ضمیر کا لحاظ مذہب اسلام نے یہاں تک کیا ہے کہ اگر کسی ولی نے کسی عورت کی شادی اس کی مرضی کے خلاف کہیں کر دی تو اسے عدالت میں جا کر احتجاج اور سخت ردعمل کا پورا حق دیا ہے۔

اور ایک زندیہ سے طبقۂ نسواں کے معاملہ میں مذہب اسلام کا اعتدال و توازن دیکھئے کہ اس نے اگر ایک طرف مرد کو حق طلاق دیا ہے تو دوسری طرف عورت کو حق خلع دیا ہے تاکہ ناخوشگوار ماحول میں وہ گھٹ گھٹ کر زندگی گذارنے پر مجبور نہ ہو۔

میں نے مندرجہ بالا امور روح کتاب و سنت اور جمہور فقہاء و ائمہ کے نقطہ نظر کے مطابق لکھے ہیں اگرچہ علماء حنفیہ نے ولایت اور خلع وغیرہ کی بعض جزئیات سے اختلاف کیا ہے، بہر حال ضروری ہے کہ عورتوں کے بارے میں مندرجہ بالا نکات کا لحاظ رکھا جائے تاکہ آزادی نسواں اور حقوق انسانی کی پرفریب تنظیموں کو یہ کہنے کا موقع نہ ملے کہ مذہب اسلام میں آزادی رائے اور عورتوں کے حقوق کو پامال کیا گیا ہے۔

مذہب اسلام میں اولاد کی صحیح تعلیم و تربیت پر بھی بہت زور دیا گیا ہے، اگر ان کی صحیح تعلیم و تربیت ہو تو مسلمان لڑکے یا لڑکیاں مشرقی ماحول میں رہیں یا مغربی ماحول میں رہیں، ان کے قدم غلط سمت نہیں بڑھ سکتے۔

اس تمہیدی بحث کے بعد اب سوالات کے جوابات ملاحظہ ہوں!

۱- اس صورت کو اس کی رضامندی ہرگز نہیں تصور کیا جائے گا جب کہ وہ دل سے اس نکاح پر راضی نہیں ہے۔

دراصل جبر و اکراہ کے نتیجہ میں نکاح، طلاق اور عتاق کا تحقق نہیں ہوتا، اس لئے کہ جبر و

اکراہ کے نتیجہ میں جو فیصلہ آدمی کرتا ہے اسے اضطراری ترجیح تو کہا جاسکتا ہے مگر اسے اختیاری فیصلہ نہیں کہا جاسکتا، اختیاری فیصلہ کا تعلق تو داخلی جذبہ وشعور سے ہوتا ہے جو حالت اکراہ میں مفقود ہے۔

۲- اگر جبر واکراہ کے نتیجہ میں کسی عاقلہ بالغہ نے نکاح کے لئے ہاں کرلیا تو اسے اس کی رضا اور حقیقی اذن ہرگز تصور نہیں کیا جائے گا۔ عہد نبوی کا یہ واقعہ ملاحظہ ہو کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور کہا کہ میرے والد نے میری شادی اپنے بھتیجے سے کردی ہے جو مجھے ناپسند ہے تو آپ نے اس عورت کو اختیار دے دیا، مگر اس دانشمند عورت نے بعد میں کہا: "قد اجزت ما صنع ابی ولکن اردت ان اعلم النساء ان لیس الی الآباء من الأمر شیء"[1] اس حدیث کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اور اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

یعنی میرے والد صاحب نے جو کیا میں اسے درست قرار دیتی ہوں، لیکن میں نے یہ چاہا کیا کہ دوسری عورتوں کو بتادوں کہ باپ کو عورت کے معاملہ میں کچھ بھی (جبر واکراہ کا) حق نہیں ہے۔ اس طرح کا ایک دوسرا واقعہ مسند احمد، سنن ابی داؤد، سنن ابن ماجہ اور دار قطنی میں بھی آیا ہے۔

اور طلاق وعتاق میں بھی جبر واکراہ معتبر نہیں، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "لا طلاق ولا عتاق فی إغلاق" (ابوداؤد، ابن ماجہ)[2]۔

یعنی جبر واکراہ کی طلاق وعتاق کا کوئی اعتبار نہیں۔

۳- برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان یقیناً بڑا معاشرتی فرق ہوتا ہے مگر اس فرق کی وجہ سے لڑکی کو دعوی کرنے کا کوئی حق

---

(۱) نشر الطیب ۲/۲۶۲۔

(۲) مشکاۃ المصابیح ۲/باب الطلاق والخلع۔

نہیں کہ میری شادی جس شخص سے کی جارہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے، اس لئے کہ اسلام اور دینداری میں کفاءت کا اعتبار ہے، دیگر امور میں نہیں۔

۴- اگر جبر واکراہ سے نکاح ہوا ہے اور کسی طرح زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو گئے تو چونکہ وہ نکاح ہوا ہی نہیں، اس لئے دونوں میں تفریق کرادی جائے گی اور عورت مہر کی مستحق ہوگی جیسا کہ سنن ابی داؤد میں بھروبن دینار کا واقعہ آیا ہے کہ ایک عورت سے ان کی شادی ہوئی مگر وہ حاملہ تھی تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

"لها الصداق بما استحللت من فرجها وفرق بينهما"[1]۔

وہ جماع کی وجہ سے مستحق مہر ہوگی، اس کے بعد آپ ﷺ نے دونوں میں تفریق کرادی۔

اور اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم نہیں ہوئے تو تفریق کرادی جائے گی۔

۵- اگر لڑکی کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا تو فریقین کے بیانات کے بعد قاضی یا شرعی کونسل کو چاہئے کہ نکاح فسخ کردے، چونکہ وہ نکاح منعقد نہیں ہوا جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔

---

(۱) نقد الشہ ۲/۲۹۸ بحوالہ البحر۔

جبری شادی

مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری
مدنی دار الافتاء، مدرسہ عربی مدینۃ العلوم بجنور

اللہ تعالیٰ نے انسانوں ہی میں نہیں بلکہ جانوروں اور حیوانوں میں بھی جوڑے پیدا فرمائے ہیں۔ اس سے مقصد جہاں افزائش نسل ہے وہیں ایک دوسرے کے لئے باعث راحت اور سکون ہے۔

"ومن آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها وجعل بینکم مودة ورحمة"[1] (اور اللہ کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اس نے تمہارے نفوس سے جوڑے پیدا کئے تاکہ تم کو سکون حاصل ہو اور تمہارے درمیان محبت اور رحمت قائم کردی ہے)۔

معلوم ہوا کہ جوڑ اور برابری ہونا باعث سکون اور راحت ہے، اگر یہ نہ ہو تو نظام زندگی درہم برہم ہو جائے گا۔

جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ولا یزوجن الا من الاکفاء"[2] (عورتوں کی شادی ان کے کفو ہی سے کی جائے)۔

---

(۱) سورۂ روم۔

(۲) الجناب۔

اسی وجہ سے ہمارے فقہاء اور مشائخ نے ارشاد فرمایا ہے:

۱-"الكفاءة معتبرة في ابتداء النكاح لزومه وصحته"[1] (ابتدائے نکاح میں اس کے لازم ہونے اور اس کے صحیح ہونے کے لئے کفاءت معتبر ہے)۔

۲-"إن الولي لوزوج الصغيرة غير الكفوء لا يصح مالم يكن أبا وجدا"[2] (ولی اگر نابالغ لڑکی کا نکاح غیر کفو میں کردے تو نکاح صحیح نہیں ہوگا بشرطیکہ باپ اور دادا نہ ہو)۔

۳-"والمختار للفتوى أنه لا يصح العقد"[3] (مفتی بہ قول یہ ہے کہ عقد صحیح نہیں ہوگا)۔

۴-امام محمدؒ فرماتے ہیں: غیر کفو میں نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا[4]۔

۵-"العجمي لا يكون الكفوء للعربية ولو كان عالما أو سلطانا" (عجمی مرد عربی عورت کا کفو نہیں ہوسکتا ہے اگر چہ وہ عالم ہو یا بادشاہ)۔

مندرجہ بالا تصریحات سے چند باتیں ثابت ہیں:

۱۔ غیر کفو میں نکاح جائز نہیں ہے اگر ہوگا تو منعقد نہیں ہوگا۔

۲۔ عجمی عربی کا کفو نہیں ہوتا اگر چہ وہ عالم ہو یا سلطان ہو، ان تمام صورتوں میں علت عدم سکون اور انتظام عالم میں بگاڑ پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔

---

(۱) درمختار۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) ردالمحتار، ۲/۳۲۴۔

(۴) درمختار۔

لہٰذا وہ لڑکیاں جو دوسرے ملکوں میں پیدا ہوئی ہیں، وہاں کا ماحول پایا اور تربیت پائی وہ اگر کسی دوسرے ملک میں جبراً یا بلا رضامندی کے بیاہ دی جائیں تو ایسے نکاح منعقد نہ ہوں گے، جبکہ عاقلہ بالغہ کا نکاح کسی دباؤ سے نہیں کیا جا سکتا ہے، ان حالات میں جبری شادیاں نہ ہوں گی، بلکہ ان کا انعقاد ہی نہ ہوگا، تاہم قاضی شرعی یا شرعی پنچایت کو بلا جھجک نکاح فسخ کر دینا چاہئے، یہ احتیاطاً ورنہ جب نکاح کا وجود ہی تسلیم نہیں تو فسخ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

جبری نکاح

مولانا محمد انظار عالم قاسمی
مرکزی دار القضاء امارت شرعیہ، پٹنہ

اکراہ کی لغوی تعریف:

انسان کا کسی ایسی چیز کے کرنے پر مجبور ہونا جس کو وہ ناپسند کرتا ہے اکراہ ہے۔ "حمل الإنسان علی شیء یکرہ"[1]۔ اکراہ رضا اور محبت کی ضد ہے۔ دونوں کو ایک دوسرے کے مقابل استعمال کیا جاتا ہے، ارشاد ربانی ہے: "وعسی أن تکرھوا شیئا وھو خیر لکم وعسی أن تحبوا شیئا وھو شر لکم"[2]۔

اکراہ کی شرعی تعریف:

ناحق کسی شخص کو اس کی رضامندی کے بغیر کسی کام کے کرنے پر ڈرا کر مجبور کرنا اکراہ ہے۔

"ھو إجبار أحد علی أن یعمل عملا بغیر حق من دون رضاہ بالإخافۃ"[3]۔

اور بعض فقہاء کرام نے اکراہ کی شرعی تعریف اس طرح کی ہے:

---

(۱) البحر الرائق ۸/ ۱۲۷، الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۹/ ۱۷۷، المنہاج فی شرح الکتاب ۳/ ۱۰۔

(۲) سورۂ بقرہ، ۲۱۶۔

(۳) التعریفات الشرعیہ علی قواعد الفقہ رص ۱۸۸، البحر الرائق ۸/ ۱۲۸۔

"وشرعاً حمل الغير على فعل بما يعدم الرضا دون اختياره لكنه قد يفسد وقد لا يفسد"[1]۔

اکراہ کی اقسام:

فقہاء کرام نے اکراہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱- ملجئ، ۲- غیر ملجئ۔ اکراہ ملجئ: جس میں رضا معدوم اور اختیار فاسد ہوتا ہے، جیسے کسی انسان کو ناحق مجبور کرنا کہ اگر تم فلاں کام نہیں کروگے تو تم کو قتل کردیں گے، یا یہ کہ فلاں عضو کاٹ دیں گے، اکراہ غیر ملجئ: ایسا اکراہ جس میں رضا معدوم ہوجاتی ہے اور اختیار فاسد نہیں ہوتا ہے، یعنی کسی انسان کو پٹائی یا قید کی دھمکی دے کر کسی کام کے کرنے پر ناحق مجبور کرنا۔

"هو أن الإكراه نوعان: نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار"[2]۔

خلاصہ یہ ہے کہ اکراہ کی تمام صورتوں میں رضا معدوم ہے، اور اصل اختیار تمام صورتوں میں ثابت ہے، ہاں البتہ اکراہ کی بعض صورتوں میں اختیار فاسد ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں اختیار فاسد نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ اصول وفروع کی تمام کتابوں میں ہے۔

"فالحاصل أن عدم الرضا معتبر في جميع صور الإكراه وأصل الاختيار ثابت في جميع صوره لكن في بعض الصور يفسد الاختيار وفي بعضها لا يفسد"[3]۔

---

(۱) اللباب فی شرح الکتاب ۳/۱۰۷۔

(۲) شرح بدایۃ المبتدی علی ہامش الہدایہ ۹/۳۴، ۱۵، اللباب فی شرح الکتاب ۳/۱۰۷، البحر الرائق ۸/۷۰، درر الحکام فی شرح غرر الاحکام، البزازیۃ، کتاب الاکراہ ص ۲۶۹۔

(۳) درر الحکام فی شرح غرر الاحکام ۲/۲۶۹۔

اکراہ مکرہ کی اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ ہی حالت اکراہ میں مکرہ سے خطاب ساقط ہوتا ہے، کیونکہ دراصل مکرہ مبتلی ہوتا ہے اور مبتلی سے اہلیت اور خطاب ساقط نہیں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ مکرہ حالت اکراہ میں فرض، حظر، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہوتا ہے۔

"ثم اعلم أن الإكراه لا ينافي أهلية المكره ولا يوجب وضع الخطاب عنه بحال. لأن المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب والدليل عليه أن أفعاله تتردد بين فرض و حظر وإباحة ورخصة ويأثم تارة ويؤجر أخرى"۔

رضا کی لغوی تعریف:

رضا، رضی یرضی رضیً ورضواناً مرضاۃ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی راضی ہونا، پسند کرنا، خوش ہونا وغیرہ ہے، رضا سخط (امور کراہت) کی ضد ہے اور صوفیاء کے یہاں رضا سے مراد سرور قلب ہے۔

رضا کی اصطلاحی تعریف:

حنفیہ نے رضا کی اصطلاحی تعریف یہ کی ہے کہ وہ اختیار کا ایسا کامل ہونا ہے کہ جس کا اثر چہرہ کے ظاہر سے جانا جاتا ہو۔

"في الاصطلاح عرفه الحنفية بأنه امتلاء الاختيار أي بلوغه ونهايته بحيث يفضي أثره إلى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها"[1]۔

اور جمہور فقہاء کرام نے رضا کی تعریف: "أنه قصد الفعل دون أن يشوبه إكراه"[2] سے کی ہے۔

---

(۱) التوضیح علی التنقیح ۲/۱۹۵۔

(۲) البرماوی علی مختصر الخلیل ۵/۹۔

اب فقہاء حنفیہ اور جمہور میں اختلاف اس بات میں ہے کہ رضا اور اختیار دونوں ایک ہیں، یا دو الگ الگ چیزیں ہیں تو اس سلسلہ میں فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ رضا اور اختیار دو الگ الگ چیزیں ہیں، جب کہ جمہور علماء کرام کا کہنا ہے کہ دونوں ایک ہی ہیں، یعنی دونوں مترادف الفاظ ہیں۔

"ذهب الحنفية إلى أن الرضا والاختيار شيآن مختلفان من حيث المعنى الاصطلاحي والآثار في حين الجمهور إلى أنهما مترادفان"[1]۔

مذکورہ باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تصرفات مکرہ کے سلسلہ میں حنفیہ اور جمہور کے درمیان دراصل اختلاف کی بنیاد رضا اور اختیار پر ہی ہے، کیونکہ جمہور کے نزدیک حالت اکراہ میں مکرہ سے رضا اور اختیار دونوں معدوم ہو جاتے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک مکرہ سے حالت اکراہ میں صرف رضا معدوم ہوتی ہے نہ کہ اختیار، بلکہ حنفیہ کے نزدیک اکراہ کی بعض صورتوں میں اختیار فاسد ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں تو اختیار بھی فاسد نہیں ہوتا بلکہ اختیار صحیح باقی رہتا ہے، جیسا کہ اوپر گذرا۔

حقیقت رضا:

اب غور طلب امر یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں رضا کی کیا حقیقت اور اہمیت ہے؟ آیا رضا احکام شرعیہ کے لئے شرط صحت ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں جمہور نے تمام احکام شرعیہ میں رضا کو شرط صحت قرار دیا ہے، سوائے ان احکام کے جن میں کوئی صریح نص وارد ہوئی ہو جیسے حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: الطلاق والعتاق والنكاح"[2] (اگر کسی شخص نے مذاق سے اپنی بیوی کو طلاق دے دی، یا کسی سے مذاق میں نکاح کر لیا، یا اپنے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۷، کشف الاسرار ۴/ ۳۸۳

(۲) ترمذی، ابوداؤد۔

غلام کو مذاق ہی میں آزاد کر دیا تو سب نافذ ہوں گے)، حنفیہ کے نزدیک بعض تصرفات شرعیہ میں رضا شرط صحت ہے اور بعض میں نہیں (آگے تفصیلی بحث آرہی ہے)۔

اب حالت اکراہ میں مکرہ کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں یا نہیں تو اس سلسلہ میں حنفیہ اور جمہور میں اختلاف ہے۔

تصرفات کی دو قسمیں ہیں: تصرفات حسیہ اور تصرفات شرعیہ، پھر تصرفات شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ انشاء، ۲۔ اقرار، پھر انشاء کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔ جو تصرفات شرعیہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں وہ یہ ہیں: طلاق، عتاق، نکاح، ظہار، یمین، قصاص کا معاف کرنا وغیرہ، اور وہ تصرفات شرعیہ جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں وہ بیع، اجارہ وغیرہ ہیں۔

"التصرفات الشرعية في الأصل نوعان: إنشاء وإقرار والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله، أما الذي لا يحتمل الفسخ فالطلاق والرجعة والعتاق والنكاح واليمين والنذر والظهار والإيلاء والفيء في الإيلاء والتدبير والعفو عن القصاص، وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا وعند الشافعي لا تجوز"[1]۔

جمہور کے نزدیک تصرفات شرعیہ میں اکراہ مؤثر ہے جب کہ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ احکام شرعیہ جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور نہ ان میں رضا شرط ہے تو ان احکام میں اکراہ مؤثر نہیں اور ایسے تصرفات حالت اکراہ میں بھی مکرہ کے کرنے سے نافذ و لازم ہوں گے، پس اگر کسی شخص کو ناحق مجبور کیا گیا کہ تم اپنی بیوی کو طلاق دے دو اور اس شخص نے بھی حالت اکراہ میں ڈر کی وجہ سے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اس شخص کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی، اس

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۴۔

طرح ہے: اگر کسی شخص کو کسی سے نکاح کرنے پر ناحق مجبور کیا گیا اور زبردستی اس سے ڈرا دھمکا کر نکاح پر راضی کیا گیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

"وضابط ذلك أن كل ما لا يؤثر فيه الفسخ بعد وقوعه لا يعمل فيه الإكراه من حيث منع الصحة، لأن الإكراه يفوت الرضا وفوات الرضا يؤثر في عدم اللزوم وعدم اللزوم يمكن المكره من الفسخ، فالإكراه يمكن المكره من الفسخ بعد التحقق، فما لا يحتمل الفسخ لا يعمل فيه الإكراه"[1]۔

جمہور فقہاء کرام کے نزدیک تصرفات شرعیہ میں اکراہ مؤثر ہے، اور حالت اکراہ میں کئے گئے تصرفات شرعیہ نافذ نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ جمہور کے نزدیک تمام تصرفات شرعیہ میں رضا شرط ہے اور حالت اکراہ میں رضا معدوم ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مکرہ کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی مکرہ کا کیا ہوا نکاح منعقد ہوتا ہے، کیونکہ تمام تصرفات شرعیہ حالت اکراہ میں فاسد ہوتے ہیں۔

"ويرى جمهور العلماء غير الحنفية أن الإكراه يؤثر في هذه التصرفات فيفسدها، فلا يقع طلاق المكره مثلا، ولا ينعقد عقد النكاح بالإكراه ونحوها"[2]۔

شریعت میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی:

شریعت اسلامیہ نے عاقلہ بالغہ عورت کی رضامندی کو نکاح میں بڑی اہمیت دی ہے جیسا کہ آیت قرآنی اور احادیث شریفہ سے واضح ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عبارت فقہاء سے حنفیہ

---

(۱) فتح القدیر ۹/ ۳۵۳، شرح المختار ۲/ ۵۲۹۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۲/ ۱۱۹، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۳۰۳، نیز دیکھئے: المحلی لابن حزم ۹/ ۲۵۸، التفسیر المنیر ۲/ ۱۹، اللباب فی شرح الکتاب ۳/ ۱۱۳، الانصاف ۸/ ۴۴، بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۳۔

کے نزدیک نکاح منعقد ہو جاتا ہے، جبکہ بعض فقہاء کرام کے نزدیک عبارت نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک صحت نکاح کے لئے ولایت شرط ہے، اس لئے اگر ولی عورت از خود اپنا نکاح کر لے تو نکاح درست نہیں ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے:

"فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره"[1]۔

"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن"[2]۔

ان دونوں آیتوں میں زواج کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی اور اسناد میں اصل فاعل حقیقی ہے، اب زواج کی نسبت عورت کی طرف ہونے سے یہ واضح ہوا کہ عورت کو بھی نکاح کرنے کا حق ہے[3]۔ حدیث شریف میں بھی عورت کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار ثابت ہے، چنانچہ حدیث پاک ہے: "الأيم أحق بنفسها من وليها"[4]۔

الأیم: ایسی عورت کو کہا جاتا ہے جس کا شوہر نہ ہو خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ شریعت نے ایسی عورت کو دوسرے سے زیادہ اپنے نفس کا حقدار بنایا ہے اور زبانی حق کا صدور اس وقت ہوگا جبکہ وہ اپنا نکاح از خود ولی کی رضامندی کے بغیر کرنے کی مجاز ہوگی[5]۔

باکرہ بالغہ کو نکاح پر مجبور کرنا:

ولی کے لئے بالکل مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی عاقلہ بالغہ لڑکی کو کسی ایسے شخص سے نکاح

---

(۱) سورۃ البقرۃ ۲۳۰۔

(۲) سورۃ البقرۃ ۲۳۲۔

(۳) فتاوی ۲/۲۹، ۲۸۔

(۴) مسلم شریف۔

(۵) بحر الرائق ۳/۱۱۱، الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۴/۵۵۔

کرنے پر مجبور کرے، جس کو وہ ناپسند کرتی ہے۔ اگر کوئی ولی ایسا کرتا ہے تو وہ شریعت اسلامیہ کے خلاف کرتا ہے۔ اس کو ایسی حرکت سے باز آ جانا چاہئے، اس لئے کہ نکاح کے باب میں شریعت نے عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی اور اجازت کو ملحوظ رکھا ہے۔

"ولا إجبار علی البکر البالغة فی النکاح"[1]۔

مندرجہ بالا تفصیل کی روشنی میں سوالات کے جوابات ملاحظہ فرمائیں:

۱- ایسی صورت میں رضا نہیں پائی جائے گی اور لڑکی کی رضامندی نہیں سمجھی جائے گی، کیونکہ اکراہ کی دونوں صورتوں میں یعنی خواہ ملجئ ہو یا غیر ملجئ رضا معدوم ہوتی ہے۔

"فالحاصل أن عدم الرضا معتبر فی جمیع صور الإکراہ"[2]۔

دوسری بات یہ ہے کہ نکاح کے باب میں انعقاد نکاح کے لئے رضا شرط نہیں ہے جیسا کہ کتب فقہ میں ہے، چنانچہ علامہ شامی رقمطراز ہیں:

"إذ حقیقة الرضا غیر مشروطة فی النکاح لصحته مع الإکراہ والهزل"[3]۔

۲- اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا، اور اس کی رضا اور حقیقی اذن تسلیم کیا جائے گا، اس لئے کہ اکراہ کی حالت میں مکرہ سے حنفیہ کے نزدیک اختیار ساقط نہیں ہوتا ہے اور جب اس کو اختیار ہے اور وہ اہلیت بھی رکھتا ہے تو اس کے اذن کو حقیقی اذن شمار کیا جائے گا، ہزل پر قیاس کرتے ہوئے[4]، چنانچہ اس سلسلہ میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النکاح والطلاق والعتاق"[5]۔

---

(۱) الاختیار ۲/ ۹۲۔

(۲) ردالمحتار مع شرح فتح الاحکام، المجر ماالثانی ۲/ ۲۹۹۔

(۳) ردالمحتار ۳/ ۳۱، البحر الرائق۔

(۴) المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۶۴، الفتاوی الهندیة ۵/ ۵۳، البحر الرائق ۳/ ۲۳۹، درر الحکام فی شرح مجلة الاحکام ۱/ ۳۲۱، کتاب الطلاق۔

(۵) ترمذی، ابوداؤد۔

(تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی سنجیدگی ہے اور مذاق بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

نکاح بذریعہ دستخط کا حکم:

اگر کسی لڑکے یا لڑکی کو غیر معمولی دباؤ میں لا کر بوقت نکاح دستخط کرالیا تو یہ نکاح درست ہوگا یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک نکاح صحیح منعقد ہونے کے لئے عاقدین کا ایجاب وقبول زبان سے کہنا اور سننا ضروری شرائط میں سے ہے۔ اسی طرح شاہدین کا بھی عاقدین کے ایجاب وقبول کا سننا ضروری ہے، صرف کسی سے دستخط کروا لینے سے نکاح منعقد نہیں ہوگا[1]۔

۳- اس صورت میں لڑکی کو قطعاً یہ دعویٰ کرنے کا حق نہیں ہے کہ میری شادی جس لڑکے سے کی جارہی ہے یا کی گئی وہ میرا کفو نہیں ہے اور نہ ہی اس لڑکی کو معاشرتی فرق کو کفاءت کی بنیاد بنا کر حق تفریق حاصل ہے۔

۵- چونکہ یہ ایک قسم کا ظلم ہے اور رفع ظلم قضاء یا شرعی کونسل کا فریضہ ہے، اس لئے ایسی صورت میں میری ناقص رائے یہ ہے کہ قاضی یا شرعی کونسل کو بر بنائے حق جبراً کرائے لڑکی کا نکاح فسخ کرنے کا اختیار دیا جائے اور لڑکی کو بھی بر بنائے جبراً کرائے فسخ نکاح کا حق دیا جائے۔

---

(۱) الدر المختار ۱/۸۶، البحر الرائق ۳/۲۹، رد المحتار ۲/۲۱۔

جبری شادی

مولانا اعجاز احمد قاسمی
مدرسہ اسلامیہ محمود العلوم، دہلہ

نکاح میں عاقلہ بالغہ لڑکی کا اختیار:

عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں خود مختار ہے۔ اس کو کوئی شخص نکاح پر مجبور نہیں کر سکتا۔ حدیث صحیح میں ہے: "الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن وإذنها صماتها" (عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، باکرہ سے اس کی اجازت اور مرضی معلوم کی جائے اور اس کی اجازت خاموش رہنا ہے) نیز دیکھئے: درمختار ۲/۴۱۰۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

ويجب على ولي المرأة أن ينفي الفسق عن زوجها [illegible] في النكاح [illegible] كفؤا [illegible] فإذا [illegible] زوجها [illegible] ولم يكن له أن يزوجها بزوج ناقص لغرض له"[1]

(عورت کے ولی پر ضروری ہے کہ اس شخص سے بارے میں [illegible] تلاش کرے

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۳۵۔

چاہتا ہے اللہ سے ڈرے، اور شوہر کے بارے میں غور کرے کہ آیا وہ کفو ہے یا نہیں، اس لئے کہ وہ عورت کی شادی کرا رہا ہے اس کی مصلحت کی خاطر، نہ کہ اپنی مصلحت کے پیش نظر اور ولی کے لئے جائز نہیں اپنی غرض کو حاصل کرنے کے لئے کسی ناقص شوہر سے اس کی شادی کردے)۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"أما تزويجها مع كراهتها للنكاح فهذا مخالف للأصول والنقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع وإجارة إلا بإذنها ولا على طعام أو شراب أو لباس لاتريده فكيف يكرهها على مناضعة و معاشرة من تكره مناضعته ومعاشرة من تكره معاشرته"[1]۔

(ولی کا عورت کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کی شادی کرانا اصول ونقول سب کے خلاف ہے۔ اللہ نے کسی ولی کے لئے جائز قرار نہیں دیا کہ وہ عورت کی مرضی کے بغیر کسی شئی کی بیع اور اجارہ پر اس کو مجبور کرے اور نہ ایسی چیز کے کھانے، پینے اور پہننے پر مجبور کرسکتا ہے جس کو وہ ناپسند کرتی ہے، تو ولی کس طرح عورت کی مرضی کے خلاف کسی شخص سے نکاح پر اس کو مجبور کرسکتا ہے؟ اور ایسے شخص کے ساتھ معاشرت پر مجبور کرسکتا ہے جس کی معاشرت کو وہ پسند نہیں کرتی)۔

حالت اکراہ کا نکاح:

[illegible] ولی نے [illegible] کے [illegible] قید [illegible] کی [illegible] شخص سے نکاح [illegible] کی اس سے [illegible] مطابق یہ نکاح منعقد ہو جائے گا[2]۔

---

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۲/۳۵۔

(۲) ردالمحتار ۲/۵۷۹۔

قاضی یا شرعی کونسل کے ذریعہ فسخ:

عورت کسی طرح شوہر کے ساتھ زندگی گذارنے پر راضی نہ ہو تو اپنے دعوی کو ثابت کرکے بذریعہ قاضی نکاح فسخ کرالے[1]۔

---

(1) شامی ۲/۴۳۶۔

جبری شادی

مولانا خورشید احمد اعظمی
المکتب العلمی، مدھوناتھ پورہ، مئو

۱- یہ صورت رضامندی پر محمول ہوگی، اور نکاح صحیح ہوگا۔

۲- اولیاء کے بارے میں یہ پہلو غالب ہے کہ وہ لڑکی کے حق میں خیر خواہی، شفقت اور اس کے مفادات کی رعایت کو ملحوظ رکھیں گے۔ اگر اس سے ہٹ کر کسی جذبہ کے تحت وہ لڑکی پر دباؤ ڈالتے ہیں تو ان کا یہ فعل باعث گناہ ہوگا، مگر لڑکی کی اجازت جو جبر و اکراہ کے تحت حاصل ہو رہی ہے، نکاح کے باب میں اس کی رضامندی پر ہی محمول ہوگی۔

۳- نکاح کے باب میں شرعاً صرف دین میں کفاءت کا اعتبار کرنا چاہئے جیسا کہ احادیث نبویہ اور عہد رسالت و قرون مشہودہ کی شادیوں سے معلوم ہوتا ہے[1] اور امام مالکؒ نیز امام کرخی، ابوبکر الجصاص اور دیگر علماء عراق نے بھی صرف اسی کا اعتبار کیا ہے، اگرچہ بعض خارجی امور (فخر و مباہات) کا لحاظ کرتے ہوئے عرفاً دیگر امور میں بھی حنفیہ کے نزدیک کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ امور یہ ہیں:

نسب، اسلام، پیشہ، آزادی، دیانت اور مال[2]۔

---

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: انساب و کفاءت کی شرعی حیثیت تالیف محدث حبیب الرحمن الاعظمی۔

(۲) رد المحتار ۳/۲۰۹۔

برطانوی لڑکی کے نکاح کی جو صورت سوالنامہ میں مذکور ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ لڑکی کے اولیاء اس کا نکاح اپنے خاندان اور گھرانہ میں ہی کرتے ہیں اگرچہ ملک اور وطن جدا ہوا ہے، لہٰذا لڑکی کا یہ دعویٰ کہ میرا نکاح غیر کفو میں ہو رہا ہے، جائز نہیں ہوگا۔

اول تو اس لئے کہ کفاءت کو اولیاء کا حق شمار کیا گیا ہے۔

دوم: اس لئے کہ لڑکی کو اس کا علم ہوتا ہے کہ اس کا نکاح کس سے کیا جا رہا ہے اور اس کی اجازت شامل ہوتی ہے اگرچہ اکراہ کے ساتھ ہو۔

سوم: اس لئے کہ ایک دیہاتی شہری کا کفو ہو سکتا ہے[1]۔

لہٰذا جن کے نزدیک دین کے علاوہ دیگر امور میں بھی کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے، ان کے نزدیک بھی اختلاف بلد یا شہری اور دیہاتی ہونے کی بنا پر کفاءت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا، اور ایک دیہاتی شہری کا کفو ہو سکتا ہے، اس لئے اس کا لحاظ کرتے ہوئے برطانوی نژاد لڑکی کا کفو ہندوستانی یا پاکستانی نژاد لڑکا ہو سکتا ہے، لہٰذا لڑکی کا مطالبہ تفریق درست نہیں ہوگا۔

۵- صرف اس بنیاد پر کہ نکاح کے وقت لڑکی نے جبر اور دباؤ میں اجازت دی تھی، ورنہ وہ اس نکاح پر راضی نہیں تھی، قاضی کو اس نکاح کے فسخ کا اختیار نہیں ہوگا۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/۲۱۸۔

جبری شادی

مولانا مجاہد الحسینی، کیرالا

۱- شافعی مسلک کے مطابق لڑکی کی رضامندی کی اہمیت ہے، لیکن اگر لڑکی کنواری (بکر) ہو تو اس لڑکی کے باپ (باپ نہیں ہے تو دادا) اس لڑکی کو شادی کرنے پر مجبور کر سکتا ہے، جبکہ وہ شادی کفو سے ہو جائے۔ اس کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ ایک لڑکی کے مستقبل کے بارے میں لڑکی سے بھی اچھی طرح باپ یا دادا جانتے ہیں اور اپنی بیٹی کو کسی طرح کی مضرت نے کی خواہش عموماً ان کو نہیں ہوگی، تو لڑکی کے کنواری ہونے کی صورت میں اس کی پوری اجازت شافعی مسلک میں ضروری نہیں ہے اور اگر ثیب (جو کنواری نہیں ہے) ہے تو اس کی اجازت کے بغیر شادی صحیح نہیں ہے۔

"وللأب تزوج البكر صغيرة وكبيرة بغير إذنها لكمال شفقته ويستحب استئذانها أي الكبيرة تطييبا لخاطرها، وليس له تزويج ثيب إلا بإذنها فإن كانت صغيرة لم تتزوج حتى تبلغ، لأن الصغيرة لا إذن لها، والجد كالأب عند عدمه في جميع ماذكر"

لیکن ہمارے مسئلہ میں رضامندی کی بات آتی ہے۔ اس میں شافعی مسلک کا حکم یہ ہوگا کہ اگر شادی کفو سے نہیں ہے تو وہ باطل ہے، چاہے ولی کو جبر کرنے کا حق ہو یا نہ ہو۔ امور کفاءت کی جو تفصیلیں آتی ہیں وہ فقہ کی کتابوں میں درج ہیں۔

"ولو زوجها الولي غير كفء أو بعض الأولياء المستوين برضاها ورضا الباقين صح التزويج، ولو زوجها الأقرب برضاها فليس للأب اعتراض، ولو زوجها أحدهم بغير كفء برضاها دون رضاهم لم يصح، وفي قول: يصح، ولهم الفسخ، ويجري القولان في تزويج الأب أو الجد، بكراً صغيرة أو بالغة غير كفء بغير رضاها، ففي الأظهر باطل، وفي الآخر: يصح، وللبالغة الخيار وللصغيرة إذا بلغت".

۴- نکاح کے انعقاد میں یا دوسرے کسی معاملے کے انعقاد میں اکراہ مؤثر نہیں ہے، لیکن اکراہ کی صورت کو بولا جاتا ہے جس میں مندرجہ ذیل شرائط موجود ہوں:

۱۔ اکراہ کرنے والے کو جس بات کو بول کر کے وہ اکراہ کرتا ہے، اس کو نافذ کرنے کی طاقت ہو۔

۲۔ اکراہ مستقبل یعنی حالی ہو، مطلب یہ ہے کہ اگر کل یا پرسوں یا ایک مہینہ کے بعد قتل کرنے کی دھمکی دی جائے تو یہ اکراہ میں شامل نہیں ہے۔

۳۔ اس دھمکی سے سلامتی پانا ناممکن ہو۔

"وشرط الإكراه قدرة المكره على تحقيق ما هدد به عاجلاً بولاية أو تغلب، وعجز المكره عن دفعه بفرار أو استغاثة وظنه أنه إن امتنع فعل ما خوفه به لا جزاً فلا يتحقق العجز بدون اجتماع ذلك كله".

پاسپورٹ جلا دینے کی دھمکی اس میں شامل نہیں ہے، کیونکہ عورت بات تعدی ہوگی، ہاں اگر لڑکی کے سامنے پاسپورٹ جلا دینے کی دھمکی ہو تو وہ اکراہ ہے۔

میرا شک یہ ہے کہ اکراہ کی بات اس میں کیسے آئے گی لڑکی پر اکراہ کرنا ہماری بحث کا موضوع نہیں ہے۔ اگر ولی کو کوئی شادی پر مجبور کرے تو اس کو اکراہ (عقد یا معاملے میں اکراہ) ہو جاتا ہے۔ ولی لڑکی پر اکراہ کرے تو یہ شادی یا معاملے میں اکراہ نہیں ہوگا۔

۳- کفاءت میں جو باتیں معتبر ہیں ان میں سے "نسب" (خاندان) کے تحت اس مسئلہ کو رکھا جا سکتا ہے، اگر لڑکا کفو نہیں ہے تو اس صورت میں تفریق کا حق مسلک شافعی کے مطابق خود لڑکی کو حاصل ہے۔

۴- زن وشوئی تعلقات قائم ہونے کے بعد تفریق کرنا اور اس کے پہلے تفریق کرنا دونوں کا حکم ہر ایک مسئلہ میں ایک ہے، یعنی اگر زن وشوئی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہوتی ہے تو مہر واپس نہیں لے سکتا اور اگر اس کے قبل ہے تو مہر کا آدھا حصہ واپس دینا واجب ہے۔

۵- جواب نمبر (۳) کی عبارت سے واضح ہے کہ اگر غیر کفو سے شادی ہوئی تو لڑکی کو خود فسخ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اگر بالغ نہیں ہے تو بالغ ہونے کے بعد بھی یہ حق حاصل ہے، تو لڑکی کے قول پر عمل کرنا قاضی اور شرعی کونسل کے لئے جائز ہے، لیکن فسخ کا صیغہ لڑکی کے منہ سے آنا چاہئے، کیونکہ فسخ کا حق اس کا ہے۔

جبری شادی

شیخ عبدالقادر عبداللہ القادری، کیرالا
عربی سے ترجمہ

ولی کو عاقلہ شوہر دیدہ لڑکی کی شادی کرانے کا اختیار نہیں ہے، الا یہ کہ وہ اس کی اجازت دے، کیونکہ مسلم کی روایت ہے: "الثیب أحق بنفسها من ولیها" (ثیبا اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے آپ کی زیادہ حق دار ہے)، اس کی علت یہ ہے کہ مردوں سے سابقہ پیش آنے کی وجہ سے اس کی ناواقفیت ختم ہو چکی ہوتی ہے اور وہ مردوں کی طرف سے پہنچنے والے نفع ونقصان کو سمجھ لیتی ہے برخلاف کنواری لڑکی کے [1]۔

نکاح میں عورت کی رضامندی شرط ہے، کیونکہ یہ اس کا حق ہے [2] اور عورتوں کی دو قسمیں ہیں: ۱- ثیبہ (شوہر دیدہ)، ۲- باکرہ (کنواری) [3]، اور "والنساء علی ضربین" سے مراد یہ ہے کہ نکاح کے سلسلے میں جبر نہیں کیا جا سکتا اور کنواری لڑکیوں کے معاملہ میں باپ اور دادا کو جبر کرنے کا حق ہے [4]۔

---

(۱) الفقہ ۷، ۲۴۵۔

(۲) تحفۃ الطلاب بشرح فتح الوہاب ج ۲، ۲۲۳۔

(۳) شرح ابن قاسم الغزی علی متن ابی شجاع۔

(۴) حاشیۃ البجیرمی ۳، ۱۱۔

ثیبہ بالغہ پر جبر کرنا جائز نہیں ہے اور نہ اس کی شادی کرائی جا سکتی ہے، الا یہ کہ وہ اجازت دے اور اس کا یہ کہنا: "اگر میرے والد رضامند ہیں تو میں بھی رضامند ہوں" کافی نہ ہوگا اگر اس کا مقصد اپنی رضامندی کو اپنے والد کی رضامندی پر معلق کرنا ہو۔ اور اگر اس کی مراد یہ ہو کہ میرے والد جو کریں میں اس پر راضی ہوں تو یہ جائز ہے اور اس وقت یہی دستور ہے[1]۔

عقد کے مکمل ہونے سے قبل عورت کا رجوع نہ کرنا بھی شرط ہے، لیکن اگر وہ عقد کے مکمل ہونے کے بعد رجوع کرے تو اس کا قول معتبر نہیں ہوگا الا یہ کہ کوئی بینہ پیش کیا جائے۔

نکاح دو گواہوں کی موجودگی ہی میں صحیح ہوگا اور ان کا آزاد، مرد، عادل (راست باز) اور سننے والا ہونا شرط ہے، اس لئے کہ جس چیز پر گواہی دی جاتی ہے وہ قول ہے، لہذا حقیقتاً اس کا سنا جانا شرط ہے، اور دیکھنا بھی شرط ہے، جیسا کہ آگے آ رہا ہے کہ اقوال دیکھنے اور سننے کے ذریعہ ہی ثابت ہوتے ہیں[2]۔

آواز پر اعتماد کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا اگر دونوں گواہ ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کو دیکھے بغیر ایجاب و قبول کو سن رہے ہوں لیکن قطعی طور پر ان کے دل میں یہ خیال ہو کہ ایجاب کرنے والا فلاں ہے اور قبول کرنے والا فلاں تو یہ کافی نہ ہوگا۔ اس کی علت ذکر کی جا چکی ہے یعنی یہ کہ ان دونوں کو ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کا علم نہیں ہے، اس لئے کہ نکاح کے دو گواہوں سے مقصود یہ ہے کہ تنازع کی صورت میں عقد کو ثابت کیا جا سکے جو علم نہ ہونے کی صورت میں حاصل نہیں ہو سکتا۔ "النہایہ" ۶/۲۱۸ میں ہے: "وشرطهما حرية وسمع" (گواہوں میں آزادی اور سننا شرط ہے) اس لئے کہ جس چیز کی گواہی دی جاتی ہے وہ قول ہے، لہذا حقیقتاً اس کا سنا جانا شرط قرار دیا گیا اور دیکھنا بھی، کیونکہ اقوال کا ثبوت دیکھ کر اور سن کر ہی ہوتا ہے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۵۲۰، ۵۲۱۔

(۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۹/۶۶۸۔

اور عورت کی طرف سے خاوند کی تنگی یا اس کے ساتھ زیادتی کی گئی اور نکاح
جبر کے ساتھ ہو اور زن و شوئی کے تعلقات نہیں قائم ہوئے تو عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے،
اگر مرد نکول کرے۔ کنارت کا قیاس پیش صورت میں ہوتا ہے جس کو شارح نے بیان کیا ہے اور اختلاف
مکان کے اس کا کوئی اثر نہ ہوگا اور نکاح اور خرید و معاملات کے درمیان فرق ہے، چنانچہ عقد
نکاح میں دونوں گواہوں کا موجود رہنا بھی شرط ہے برخلاف معاملات کے جو غیر موجودگی میں بھی
درست ہو جاتے ہیں جیسا کہ "اسنی المطالب" میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

جبری شادی

مولانا نیاز احمد صاحب الحمید خطیب پوری
الجامعۃ الاسلامیہ تعلیم العلوم سرمالہ محمود نگر

۱- جی نہیں، یہ رضامندی تصور نہ ہوگی، اس لئے کہ لڑکی مکرہ ہے اور تحمل نکاح میں مکرہ کے ارادہ کی تنفیذ کررہی ہے نہ کہ اپنے جذبات کی ترجمانی۔

"رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" (میری امت سے بھول، چوک اور اس چیز کو معاف کردیا گیا ہے جس پر اسے مجبور کیا جائے)۔

۲- عاقلہ بالغہ لڑکی کو اپنی رضامندی کا پورا اختیار ہے لیکن اس اختیار سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ اپنی شادی کے تعلق سے مختار کل ہے، بلکہ حدیث کی صراحت کے بموجب ولایت کی شرط باقی رہے گی۔

۳- لڑکی کو اس بات کا حق نہیں ہے کہ وہ عدم کفاءت کا دعوی کرے اور اس کے ذریعہ حق تفریق حاصل کرے۔ اصل کفاءت اسلام ہے اور سارے کلمہ گو مسلمان اور بھائی بھائی ہیں، پیشے بھلے ہی الگ الگ ہوں، کوئی مسلمان لڑکا لڑکی برضا و رغبت کسی بھی سماج میں بسنے والی لڑکی یا لڑکے سے شادی کرسکتے ہیں، اگر سماجی تفاوت اور رہن سہن کے اختلاف سے کوئی منفی پہلو سامنے آتا ہے اور ازدواجی زندگی میں اس کی کڑواہٹ پیدا ہوتی ہے جو معاشرتی زندگی کی گاڑی

سے آگے بڑھنے میں سخت مانع ہے تو شریعت نے اس کے لئے استثنائی صورتیں رکھی ہیں، لیکن محض نامانی رشتہ رکھاؤ اور معاشرتی تعلقات وعدم مکافات قرار دینا [illegible] دینی اور اسلامی تصور کے خلاف ہے۔

۳۔ اگر اوکی کوئی چیز واقع نہیں ہوتی ہے، چاہے طلاق ہو یا عتاق بصورت مسئولہ میں لڑکی مرد ہے، اس لئے اس کا نکاح ہی نہیں ہوا اب اگر زن وشوہر کے تعلقات قائم ہو چکے ہیں تو لڑکی مہر مثل کی مستحق ہوگی، لڑکے کو زانی نہیں کہا جائے گا اور نہ ہی اس پر شرعی حد جاری کی جا سکتی ہے، اگرچہ نکاح صحیح نہیں ہوا تھا۔

جسمانی تعلقات قائم نہ ہونے کی صورت میں لڑکی مستحق نہ ہوگی، ایک بات اور ملحوظ خاطر رہے کہ نکاح فاسد سے وطی کی صورت میں عدت واجب ہوگی، سید سابق فقہ السنہ میں رقمطراز ہیں:

"من وطي امرأة بشبهة وجبت عليها العدة، لأن وطأ الشبهة كالوطأ في النكاح في النسب، فكان كالوطأ في إيجاب العدة، وكذلك تجب العدة في زواج فاسد إذا تحقق الدخول.

اما الظاهرية فقالت لا تجب العدة في النكاح الفاسد ولو بعد الدخول لعدم وجود دليل على إيجابه من الكتاب والسنة"[1] (جو کسی عورت سے شبہ کی بنا پر وطی کرلے تو اس عورت پر عدت واجب ہوگی، اس لئے کہ شبہ کی وطی نسب کے سلسلے میں نکاح کی وطی کی طرح ہے، لہذا یہ عدت کو واجب کرنے میں وطی کی طرح ہو گیا۔ اسی طرح نکاح فاسد میں اگر دخول ہو جائے تو عدت واجب ہوگی۔ جہاں تک ظاہریہ کا تعلق ہے تو انہوں نے کہا ہے کہ نکاح فاسد میں عدت واجب نہیں ہے، خواہ دخول ہو چکا ہو، اس لئے کہ کتاب وسنت سے اس کو واجب کرنے والی کوئی دلیل نہیں ہے)۔

---

(۱) فقہ السنہ ۲/ ۴۷۳۔

جبری شادی

مولانا محمد اعظمی (مئو)

۱- صورت مسئولہ میں عاقلہ بالغہ سے زبردستی ہاں کہلوالینا نکاح کے لئے اس کی رضامندی پر دلیل نہیں ہے، کیونکہ جبر واکراہ کی مذکورہ صورتیں اس کی عدم رضا پر دلالت کررہی ہیں۔

۲- اگر والدین یا اولیاء محض شفقت اور مصلحت دین ودنیا کی بنا پر استیذان وانکاح کے لئے بالغہ پر جبر واکراہ کا شائستہ طریقہ اختیار کریں، اس میں ان کی اپنی یا خاندان وغیرہ کی غرض یا مفاد شامل نہ ہو اور کوئی فریب ودھوکہ کی حرکت نہ ہو تو یہ رضا ونکاح درست ہے، ورنہ سوال میں جبر واکراہ کے مذکورہ طریقوں سے جو نکاح ہوگا وہ فاسد ہوگا، کیونکہ جمہور فقہاء کے نزدیک رضا اور عدم اکراہ انعقاد نکاح کے لئے شرط ہے، چنانچہ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں:

"الرضا والاختيار من العاقدين أو عدم الإكراه . هو شرط عند الجمهور غير الحنفية، فلا يصح الزواج بغير رضا العاقدين، فإن أكره أحدهما على الزواج بالقتل أو بالضرب الشديد أو بالحبس المديد كان العقد فاسداً، لقوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" وأخرج النسائي عن عائشة أن فتاة هي الخنساء ابنة خذام

الأنصارية دخلت عليها فقالت إن أبي زوجني من ابن أخيه يرفع بي خسيسته وأنا كارهة فجاء رسول الله ﷺ فجعل الأمر إليها" الحديث.

(نفیر و چھوڑ نے جمہور کے نزدیک رضامندی، اختیار اور عدم اکراہ دونوں کی جانب سے ثابت ہے، چنانچہ بغیر رضامندی عاقدین کا ثابت نہیں ہے۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک کو بھی قتل، شدید مار یا طویل مدت تک قید کا خوف دلا کر نکاح سے راضی کرایا گیا تو یہ نکاح فاسد ہوگا، حضور ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے جس میں آپ نے فرمایا کہ میری امت کو اللہ تعالیٰ نے نسیان اور اکراہ کی حالت میں معاف کر دیا ہے اور ایک حدیث جس کو ابو منصور نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے وہ یہ ہے کہ خنساء بنت خذام انصاریہ ان کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا کہ میرے والد نے اپنے بھتیجے کے ساتھ میری شادی کر دی ہے تاکہ میرے ذریعہ اس کی کمی کو دور کرے اور اس سے میں ناپسند کرتی ہوں، اسی دوران حضور ﷺ تشریف لائے پھر یہ بات آپ کو بتائی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہیں اختیار ہے)[1]۔

امام ابن تیمیہ نے جبری شادی کو حرام اور جاہلی عمل قرار دیا ہے[2]۔

یہ بھی ایک المیہ ہے کہ بدلتے ہوئے حالات میں ہندی کی شادی کا رجحان روز افزوں ہے۔ کفاءت کا معیار بھی ناپید ہو گیا ہے، جو پیشہ حرمت کے ارتکاب کا شاخسانہ ہے، اس کے اولین مجرم اولیاء ہیں جن کی تربیت اور پرورش میں معیار کفاءت "الخبیثات للخبیثین" کی منزل تک پہنچ گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مرحلے میں اولیاء کے حق اجبار استعمال کرنے سے عظیم مفاسد پیدا ہونے لازمی ہیں، اس لئے اولیاء کو چاہئے کہ ان حالات میں عاقدین پر خاندانی جبر و اکراہ کا ارتکاب کر کے اپنے جرائم کے کھاتے کو عظیم نہ بنائیں۔

---

(۱) الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷/۸۱۔

(۲) فتاویٰ شیخ الاسلام ۳۲/۵۲۔

۳- اسلام کی عظیم خصوصیات میں مساوات انسانی ایک ایسی حقیقت ہے جس نے عرب و عجم کو ایک لڑی میں پرو دیا ہے، طبقاتی، علاقائی اور نسلی امتیازات و فرق درجات کو جس طرح مٹایا ہے وہ ایک کھلی ہوئی کتاب ہے۔ شادی کے معاملے میں کفاءت کے جتنے معیارات قائم کئے گئے ہیں جن کا ثبوت کتاب و سنت میں نہیں ہے، وہ سب قرون اولیٰ کے بعد کی پیداوار ہیں، اس لئے مغربی و ایشیائی معاشرتوں کے فرق کو عدم کفاءت کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔ مشرق و مغرب میں آباد مسلمانوں کے درمیان نکاح اور قرابت کے لئے دین و ایمان اور کردار و اخلاق میں کفاءت سارے کفاءتوں پر مقدم ہے۔ اگر دو ملکوں یا ایک ہی ملک و بستی میں رہنے والے طرفین کے درمیان یہ شرعی کفاءت معدوم ہو تو بلاشبہ سوال میں مذکور دعویٰ کرنے کا حق لڑکی کو حاصل ہے۔

۴- یہ سوال مبہم ہے۔ جب تک یہ واضح نہ ہو کہ عقد نکاح رضا یا اکراہ کی حالت میں ہوا ہے اور اس رضا یا اکراہ کی کیفیت کیا رہی؟ پھر کن حالات میں زن و شوئی تعلقات قائم ہوئے، یا کیوں نہیں ہوئے؟ شرعی حکم کے بارے میں کیا کہا جا سکتا ہے؟ البتہ فسخ نکاح کی صورت میں مہر کے وجوب و عدم وجوب کا فرق ہوگا۔

۵- فسخ کر سکتے ہیں جیسا کہ جواب نمبر ۲ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مذکور جو خنساء انصاریہ کے واقعہ پر مشتمل ہے، اس پر دلیل ہے۔

جبری شادی

مولانا سلطان احمد اصلاحی، علی گڑھ

۱- سوال نامہ میں درج تفصیلات کی روشنی میں صورت مسئولہ میں رضامندی کا تحقق نہیں ہوگا اور اس طرح زبردستی نکاح کے لئے کہلوایا گیا" ہاں" معتبر نہیں ہوگا۔ عاقلہ بالغ لڑکی کو اختیار ہوگا کہ وہ ایسے جبری نکاح کو مسترد کرتے ہوئے کفو سے اپنی پسند کا دوسرا نکاح کر سکے۔ اسلامی معاشرے پر واجب ہے کہ وہ اپنے ہاں مصالح کے تحفظ کو یقینی بنائے اور جزئیات فقہ کے غلط استعمال پر قابو پائے۔ اس طرح کی صورت حال میں شرعی عدالتوں کو بھی ایسی مظلوم خواتین کی بھرپور دادرسی کرنی چاہئے۔ اپنی کتاب "اسلام کا نظریۂ جنس" میں راقم "جوڑ کا نکاح" اور "شادی میں اولیاء کا دخل" کے عنوانات کے تحت مسئلہ کی جزئیات پر تفصیل سے لکھ چکا ہے جس کے دہرانے کی اس وقت ضرورت نہیں ہے(۱)۔

۲- صورت مسئولہ میں یہ لڑکی کی رضا اور اس کا حقیقی اذن نہیں ہوگا، اور ۔ کی بنیاد پر ہونے والا نکاح بھی اسی طرح غیر حقیقی اور غیر مؤثر ہوگا۔

۳- ہاں! صورت مسئولہ میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا حق ہوگا اور بربناء کفاءت اس کو تفریق کا اختیار حاصل ہوگا۔

---

(۱) مطبوعہ ادارہ علم و ادب علی گڑھ طبع دوم ۲۰۰۰ء۔

۴- دونوں کا حکم الگ الگ ہوگا۔ زن وشوئی تعلقات قائم ہونے کی صورت میں رشتہ کو ممکن حد تک نبھانے کی کوشش کی جائے، دوسری صورت کا حکم اس سے مختلف ہوگا۔

۵- ہاں! جبر و اکراہ کا یقین ہونے کی صورت میں شرعی کونسل یا قاضی ایسے نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں۔

جبری نکاح

قاضی محمد کمال قاسمی
آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نئی دہلی

اسلام نے ازدواجی رشتوں کے انتخاب کے لئے زوجین اور ان کے متعلقین کو کئی بنیادی ہدایات دی ہیں۔ ان پر عمل کرنے سے یہ رشتہ ہمیشہ خوشگوار اور مستحکم رہتا ہے، مثلاً رشتہ کرتے وقت لڑکے یا لڑکی کے انتخاب میں ترجیح کی بنیاد دینداری اور حسن اخلاق ہونی چاہئے۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا "تنکح المرأة لأربع: لمالها و لحسبها ولجمالها و لدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك"[1]۔

(عورت سے چار وجوہ سے نکاح کیا جاتا ہے: اس کے مال کی وجہ سے، اس کی خاندانی خوبیوں کی وجہ سے، اس کے حسن و جمال کی وجہ سے اور اس کے دین کی وجہ سے، تم دیندار عورت سے نکاح کرکے کامیابی حاصل کرلو۔ تمہارے ہاتھ خاک آلودہ ہوں)۔ (بخاری و مسلم)۔

دوسری حدیث میں ارشاد ہے:

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: إذا خطب إليكم

---

(۱) مشکاۃ ۲/۲۹۷۔

من ترضون دينه و خلقه فزوجوه، إن لا تفعلوا تكن فتنة في الأرض و فساد عريض[1]

(جب تمہیں کوئی ایسا شخص پیغام نکاح دے جس کے دین اور اخلاق کو تم پسند کرتے ہو، تو تم اس سے نکاح کرادو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو زمین میں بڑا فتنہ اور فساد ہوگا)۔

و يندب . . . والنظر إليها قبله[2]۔

(نکاح سے پہلے عورت کو دیکھنا مندوب ہے)۔

مخطوبہ کو دیکھنے سے متعلق حضور اکرم ﷺ کے ارشادات:

(۱) حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نبی ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا: "إني تزوجت امرأة من الأنصار قال. فانظر إليها فإن في أعين الأنصار شيئا"[3]۔

(میں نے ایک انصاری خاتون سے نکاح کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے دیکھ لو، اس لئے کہ انصاری آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے) (مسلم)۔

(۲) حضرت جابرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل[4]۔

(جب تم میں سے کوئی عورت کو پیغام نکاح دے تو اگر وہ ان خوبیوں کو جو اسے اس خاتون سے نکاح کرنے پر آمادہ کر رہی ہیں، دیکھ سکتا ہو تو اسے ایسا کر لینا چاہئے)۔

---

(۱) مشکاۃ ۲/ ۲۶۔

(۲) شامی ۲/ ۲۶۱، ۲۶۲۔

(۳) مشکاۃ ۲/ ۲۶۸۔

(۴) اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے۔ دیکھئے مشکاۃ ۲/ ۲۶۸۔

(۳) حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: خطبت امرأة فقال لي رسول الله ﷺ: هل نظرت إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما"[1]۔

(میں نے کسی عورت کو نکاح کا پیغام دیا، تو مجھ سے رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم نے اسے دیکھ لیا ہے، اس لئے کہ دیکھنا تم دونوں کی الفت ومحبت کے لئے زیادہ بہتر ہے)۔

اولیاء کو ہدایت کی گئی ہے کہ بالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح ان کی اجازت اور رضامندی سے کریں، اس کے بغیر نہ کریں۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا ہے:

و إذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف[2] (اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دے دی، پھر وہ اپنی عدت کو پورا کر چکیں، تو ان کو اس سے نہ روکو کہ اپنے انہی خاوندوں سے نکاح کرلیں جب کہ آپس میں دستور کے موافق راضی ہو جاویں)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر وإذنها سكوتها[3] (ثیبا اپنے نفس کی، اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، باکرہ سے اجازت طلب کی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا خاموش رہنا ہے)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے باب قائم کیا ہے:

"باب: لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها" (والد وغیرہ باکرہ اور ثیبہ کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر نہ کریں)۔

اس کے تحت انہوں نے حدیث پیش کی ہے۔

---

(۱) رواہ احمد، الترمذی والنسائی، ابن ماجہ والدارمی صحیح ۲۶۹/۲۔

(۲) سورۂ بقرہ ۲۳۲۔

(۳) مسلم صحیح ۲۷۰/۲۔

عن ابي سلمة أن ابا هريرة حدثهم أن النبي ﷺ قال: "لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا يا رسول الله: و كيف إذنها قال: أن تسكت"[1]۔

(حضرت ابوسلمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان سے بیان کیا کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: شوہر دیدہ عورت کا نکاح اس کی صریح اجازت کے بغیر نہ کیا جائے اور باکرہ (کنواری) لڑکی کا نکاح بھی اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے۔ صحابہ نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ اس کی اجازت کیسے معلوم ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا خاموش ہو جانا اس کی اجازت ہے)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے عرض کیا: یا رسول الله ﷺ إن البكر تستحيي قال: رضاها صمتها" (یارسول اللہ ﷺ باکرہ حیا کرتی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کی رضامندی اس کا خاموش رہنا ہے) (حوالہ سابق)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اليتيمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إذنها و إن أبت فلا جواز عليها۔

(یتیم لڑکی سے اس کے نفس کے متعلق اجازت چاہی جائے گی، چنانچہ اگر وہ خاموش رہے تو یہی اس کی اجازت ہے اور اگر وہ انکار کر دے تو اس پر جبر کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے)[2]۔

یتیمہ اس بالغ لڑکی کو کہا جاتا ہے جس کے والد کا انتقال ہو گیا ہو۔ اس حدیث میں یتیمہ سے مراد وہ باکرہ لڑکی ہے جس کے والد کا انتقال اس کے بالغ ہونے سے قبل ہو گیا ہو۔ اس

---

(۱) بخاری ۵۱۳۶۔

(۲) اس حدیث کی روایت ترمذی، ابوداؤد، نسائی نے کی ہے اور دارمی نے اسے حضرت ابوموسیٰ سے نقل کیا ہے (۱۰۹۶، ۲۲۶۰، ۲۷۰۲)۔

حدیث میں ایسی لڑکی کا نکاح کرنے کے لئے اس سے اجازت لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ اگر کوئی باپ یا اور کوئی بالغ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کردے تو وہ نکاح نافذ و لازم نہ ہوگا، بلکہ اس کی رضامندی پر موقوف رہے گا۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت ہے: ان رجلا زوج ابنته و هي بكر من غير امرها فاتت النبي ﷺ ففرق بينهما [1]۔

(ایک آدمی نے اپنی باکرہ لڑکی کی شادی اس کی اجازت کے بغیر کردی، وہ لڑکی نبی کریم ﷺ کے پاس آئی، آپ ﷺ نے ان دونوں کے درمیان تفریق کردی)۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جب عثمان بن مظعونؓ کا انتقال ہوا تو انہوں نے ایک لڑکی چھوڑی، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے ماموں قدامہ نے میرا نکاح اس سے کردیا اور وہ اس لڑکی کے چچا تھے۔ اور انہوں نے اس سے مشورہ نہیں کیا۔ یہ واقعہ اس کے والد کے انتقال کے بعد کا ہے، اس نے اس نکاح کو ناپسند کیا اور لڑکی نے مغیرہ بن شعبہ کے ساتھ نکاح کرانے کو پسند کیا لہٰذا اس کا نکاح مغیرہ بن شعبہ کے ساتھ کردیا گیا [2]۔

درمختار میں ہے: وان زوجها بغير استئمار فقد أخطأ السنة و توقف على رضاها۔ بحر عن المحيط [3]۔

(اور اگر اس کا نکاح اجازت لئے بغیر کیا تو اس نے سنت کے خلاف کیا، اور نکاح اس کی رضامندی پر موقوف رہے گا)۔

ذیل میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ابوداؤد شریف کے حوالے سے آرہی ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ ایک باکرہ لڑکی نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر

---

(۱) المحلی لابن حزم ۹/۳۶۱، کتاب المفصل فی احکام المرأۃ والبیت المسلم، رقم ۳۶۰۵، ۴/۴۳۶۔

(۲) ابن ماجہ، کتاب النکاح، باب الرقاۃ فی عصر الرسالۃ ۵/۴۱۔

(۳) شامی ۳/۲۹۸، ۲۹۹۔

غرض یہ کہ اس کے والد نے اس کا نکاح کر دیا ہے اور وہ اس نکاح کو ناپسند کرتی ہے، تو نبی کریم ﷺ نے اسے اختیار دے دیا۔ اس حدیث میں اس کی وضاحت نہیں ہے کہ اس کا نکاح اس کے والد نے اس سے اجازت لے کر دیا تھا یا اس کی اجازت کے بغیر۔ ابوداؤد میں اس حدیث پر درج ذیل باب قائم کیا گیا ہے: **باب في البكر يزوجها أبوها ولا يستأمرها**۔ اور "**بذل المجهود في حل أبي داؤد**" میں اس کی تشریح "**بغير إذنها**" سے کی گئی ہے[1] اس تشریح سے معلوم ہوا کہ اس باکرہ لڑکی کا نکاح اس کے والد نے اس کی اجازت کے بغیر کیا تھا، لہٰذا حضرت خنساء بنت خذام رضی اللہ عنہا کی روایت کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا کہ ان کے والد نے ان کا نکاح ان سے اجازت لئے بغیر کیا تھا۔

حضرت ابن عباس نے فرمایا: **إن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة، فخيرها النبي ﷺ**[2]۔

(ایک باکرہ لڑکی نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر بتایا کہ اس کے والد نے اس کا نکاح کر دیا ہے اور وہ اس نکاح کو پسند نہیں کرتی ہے، تو نبی کریم ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دے دیا)۔

حضرت خنساء بنت خذام انصاریہ سے روایت ہے: **أن أباها زوجها وهي ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها**[3]۔

(ان کے والد نے ان کا نکاح کر دیا اور وہ ثیب تھیں۔ انہوں نے اس نکاح کو پسند نہیں کیا، وہ رسول اکرم ﷺ کے پاس آئیں، آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کر دیا)۔

ان حدیثوں کو اس پر محمول نہیں کیا جا سکتا کہ لڑکی پر جبر و اکراہ کر کے اس سے ایجاب یا

---

(۱) [illegible]

(۲) [illegible]

(۳) [illegible]

قبول کرا لیا گیا، اس کے بعد اس نے حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کی شکایت کی، اور اس کے اس نکاح کو ناپسند کرنے کا اظہار کرنے پر آپ ﷺ نے اس کے نکاح کو رد کر دیا ہو، یا اسے اختیار دے دیا ہو۔

ذیل میں مکرہ کے نکاح کا حکم بیان کرنے سے پہلے اکراہ کے لغوی معنی، اصطلاحی تعریف اور اس کی قسمیں بیان کی جاتی ہیں:

اکراہ کا لغوی معنی:

اکراہ کا لغوی معنی بیان کرتے ہوئے "الموسوعۃ الفقہیہ" میں ہے:

"قال في لسان العرب : أكرهته، حملته على أمر هو له كاره ، و في مفردات الراغب نحوه . لسان العرب ، و المصباح المنير ، مادة (كره) . ولخص ذلك كله فقهاؤنا إذ قالوا : الإكراه لغة : حمل الإنسان على شئي يكرهه يقال : أكرهت فلاناً إكراها : حملته على أمر يكرهه"۔

"لسان العرب" میں أكرهته کے معنی میں نے اسے ناپسندیدہ کام کرنے پر اکسایا، لکھے ہیں، "مفردات الراغب" میں بھی ایسے ہی ہے۔ "لسان العرب"، "مصباح المنیر" "مادہ "کرہ" ..... ہمارے فقہاء نے ان سب معانی کی تلخیص کر کے فرمایا ہے کہ اکراہ کے لغوی معنی ہیں: انسان کو ایسی چیز کے کرنے پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہو، کہا جاتا ہے: أكرهت فلاناً إكراها میں نے اسے ناپسندیدہ کام کرنے پر مجبور کیا)[1]۔

اکراہ کی اصطلاحی تعریف:

"هو فعل يفعله الإنسان بغيره فيزول به الرضا" زاد في "المبسوط"

---

(۱) مجمع الانہر ۲/ ۱۲۴، الشافی ص ۹۰، الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۹۰۔

او يفسد به اختياره من غير أن تنعدم به الأهلية في حق المكره، أو يسقط عنه الخطاب"[1]۔

(اکراہ ایسا فعل ہے جسے انسان دوسرے کی وجہ سے کرتا ہے، لہذا اکراہ کی وجہ سے مکرہ کی رضامندی جاتی رہتی ہے۔ "المبسوط" میں اضافہ کیا ہے: یا اکراہ کی وجہ سے مکرہ کی اہلیت ختم ہوئے بغیر اس کا اختیار بیکار ہو جاتا ہے، یا مکرہ سے خطاب ساقط ہو جاتا ہے)۔

اکراہ کی قسمیں:

فقہاء کرام نے اکراہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱۔ تام، ۲۔ ناقص۔

اکراہ تام:

و أما بيان أنواع الإكراه فنقول: إنه نوعان: نوع يوجب الإلجاء والاضطرار طبعاً كالقتل والقطع والضرب الذي يخاف فيه تلف النفس أو العضو قل الضرب أو كثر ..... و هذا النوع يسمى إكراهاً تاماً[2]۔

(جہاں تک اکراہ کی قسموں کی وضاحت کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اکراہ کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس میں مکرہ کا طبعاً مجبور و مضطر ہونا لازم آتا ہے، جیسے مکرہ کو قتل کرنے یا اس کے کسی عضو کو کاٹنے، یا ایسی پٹائی کرنے کی دھمکی دینا، جس سے جان جانے یا عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، پٹائی کم ہو یا زیادہ، اس قسم کا نام اکراہ تام ہے)۔

اکراہ ناقص:

و نوع لا يوجب الإلجاء و الاضطرار و الحبس و القيد و الضرب

---

(۱) البحر الرائق ۸/۲۰۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۷۵۔

الذی لا یخاف منه التلف، ولیس فیه تقدیر لازم ..... و هذا النوع من الإکراه یسمی إکراها ناقصاً[1]

(دوسری قسم وہ ہے جس میں مکرہ کا مجبور و مضطر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ اس قسم میں قید کرنے، بیڑی ڈالنے اور ایسی پٹائی کرنے کی دھمکی دینا ہے جس سے جان جانے یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اس میں کوئی مقدار ضروری نہیں ہے۔ اکراہ کی اس قسم کا نام اکراہ ناقص ہے)۔

اِکراہ کے ساتھ صحیح ہونے والے تصرفات:

فالطلاق والعتاق والرجعة والنکاح والیمین والنذر و الظهار .... هذه التصرفات جائزة مع الإکراه عندنا[2]۔

(طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، قسم، نذر اور ظہار وغیرہ ایسے تصرفات ہیں جو حنفیہ کے نزدیک اِکراہ کے ساتھ (نہ چاہتے ہوئے کر لینے سے بھی) جائز ہو جاتے ہیں)۔

مکرہ کے نکاح کا حکم:

مکرہ کا نکاح و طلاق وغیرہ تصرفات صحیح ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ مکرہ سے اِکراہ کی صورت میں اس کی صرف طبعی رضامندی جاتی رہتی ہے۔ وقوعِ طلاق کے لئے طبعی رضامندی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ مذاق میں طلاق دینے والے کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، حالانکہ طلاق دینے پر وہ بظاہر راضی نہیں ہے۔

لأن الفائت بالإکراه لیس إلا الرضا طبعاً، وإنه لیس بشرط لوقوع

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۲۔

الطلاق . فإن طلاق الهازل واقع و ليس براض به طبعاً[1] ۔

صحت نکاح کے لئے عاقدین میں سے ہر ایک کا دوسرے کے لفظ کو سننا شرط ہے۔ حقیقی رضامندی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نکاح اکراہ اور مذاق میں کرنے سے صحیح ہو جاتا ہے۔

(و شرط سماع كل من العاقدين لفظ الآخر) ليتحقق رضاهما (قوله: ليتحقق رضاهما) أي ليصدر منهما ما من شأنه أن يدل على الرضا إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه و الهزل[2] ۔

نکاح وطلاق کے مذاق میں صحیح ہونے کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: " ثلاث جدهن جد و هزلهن جد :النكاح و الطلاق و الرجعة "۔

(تین چیزیں ایسی ہیں: جن میں سنجیدگی سنجیدگی ہے اور ان میں مذاق کرنا بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اس لئے بھی کہ نکاح ایک قولی تصرف ہے، لہذا اس میں اکراہ مؤثر نہیں ہوگا، جیسے طلاق اور عتاق پر اکراہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔

ولأن النكاح تصرف قولي فلا يؤثر فيه الإكراه كالطلاق والعتاق[3] ۔

جب نکاح میں اکراہ مؤثر ہی نہیں ہوگا تو اکراہ کے ذریعہ ہونے والا نکاح اور وہ نکاح جو بغیر اکراہ کے ہو، دونوں کا حکم ایک ہی رہے گا، یعنی دونوں قسم کے نکاح صحیح ہو جائیں گے۔

۱- یہ صورت حقیقی رضامندی میں تو شامل نہیں ہوگی، البتہ اس صورت میں اس کے نکاح کے لئے ہاں کہہ دینے سے نکاح منعقد ہو جائے گا، اس لئے کہ صحت نکاح کے لئے حقیقی رضامندی شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ نکاح مذاق میں کرنے سے اور زبردستی کرنے سے بھی ہو جاتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۲۔

(۲) شامی ۳/ ۲۷۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۳۔

۳- عاقلہ بالغہ خاتون کو اپنے نفس کا پورا اختیار حاصل ہے، اس اصول کا تعلق نکاح کے سلسلہ میں انعقاد نکاح سے پہلے کے حالات سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے اختیار ورضامندی کے بغیر اس کے نفس کے متعلق کسی کو کوئی تصرف کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ نکاح کے انعقاد میں اکراہ مؤثر نہیں، اس اصول کا تعلق اس صورت سے ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی پر اکراہ کر کے اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوا دیا جائے تو نکاح کے لئے ہاں کہلوانے پر اس اکراہ کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس عاقلہ بالغہ لڑکی نے بغیر اکراہ نکاح کے لئے ہاں کہا ہے۔ لہذا اس سے نکاح صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ نکاح کے انعقاد میں اکراہ مؤثر نہیں ہے، مکرہ کا نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

ہاں اگر زبان سے نکاح قبول نہیں کرایا گیا اور زبردستی نکاح نامہ وغیرہ پر دستخط کرا لئے گئے تو اس صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا۔

۴- سوال ۱ و ۲ میں جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا ہے، اگر اس میں شوہر خاتون کا کفو ہو اور مہر، مہر مثل یا اس سے زیادہ مقرر ہوا ہو تو زوجین کے مابین ازدواجی تعلقات قائم ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، دونوں صورتوں میں یہ نکاح صحیح و لازم ہو جائے گا۔

اگر اس نکاح میں شوہر اس خاتون کا کفو ہو لیکن مہر، مہر مثل سے کم مقرر کیا گیا ہو۔ اور خاتون مہر مثل سے کم پر راضی نہ ہو اور زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تو یہ خاتون قاضی کے پاس کیس کر کے تفریق کرانے کا مطالبہ کر سکتی ہے اور اگر زوجین کے مابین زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو گئے ہوں، چاہے بیوی کے شوہر کو جماع پر قدرت دینے کی وجہ سے یا شوہر نے زبردستی اس سے جماع کر لیا ہو، دونوں صورتوں میں بیوی کا حق تفریق باطل ہو جائے گا۔ مہر کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ اگر تفریق بیوی کے مطالبہ پر یا باہم زن وشوئی کے تعلقات قائم ہونے سے پہلے ہوئی ہو تو بیوی کو کچھ نہیں ملے گا۔

اگر ازدواجی تعلقات قائم ہو گئے اور یہ تعلقات بیوی کی رضامندی سے ہوئے تو بیوی کو صرف مقررہ مہر ملے گا، خواہ وہ مہر مثل سے کتنا ہی کم ہو۔ اور اگر شوہر نے زبردستی اس کے ساتھ جماع کیا تو بیوی پورے مہر مثل کی حق دار ہوگی۔

اگر اس نکاح میں شوہر اس کا کفو نہ ہو اور بیوی عدم کفاءت کی صورت میں اس کے ساتھ رہنے پر نہ صراحۃً راضی ہو اور نہ دلالۃً تو وہ قاضی کے پاس مقدمہ کر کے تفریق کرا سکتی ہے، بشرطیکہ باہم ازدواجی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں یا شوہر زبردستی جماع کرے۔ بیوی اپنی مرضی سے شوہر کو جماع پر قدرت نہ دے۔ اگر بیوی عدم کفاءت کے باوجود شوہر کے ساتھ رہنے پر صراحۃً رضامندی کا اظہار کر دے یا دلالۃً مثال کے طور پر شوہر کو جماع پر قدرت دے دے تو اس کا حق تفریق ختم ہو جائے گا۔

۵- اس صورت میں جواب جو کی تفصیل کے مطابق مہر مثل میں کمی یا عدم کفاءت کی بنیاد پر شرعی کونسل یا قاضی ان کے درمیان تفریق کر سکتے ہیں، یا شوہر سے زبردستی طلاق دلوا سکتے ہیں۔

جبری شادی

ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی
میسور، کرناٹک

۱ اسلامی معاشرہ کے ازدواجی سکون، اطمینان، مزاج و مذاق کے توافق پر حاصل ہوتے ہیں، شرعی طور پر جبری نکاح کی اجازت نہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"(۱)۔

اسی لئے عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے:

"ولا يجبر المولى بالغة ولو بكرا"(۲) (بالغہ پر خواہ وہ کنواری ہو ولی جبر نہیں کرے گا)۔

اور قدوری میں ہے:

"ولا يجوز للولي إجبار البالغة العاقلة" (بالغہ عاقلہ پر ولی کے لئے جبر کرنا جائز نہیں ہے)۔

---

(۱) سورۂ روم پارہ ۲۱

(۲) ہدایہ، باب الولی۔

شرعی طور پر ولی کو جبر و اکراہ کی اجازت نہیں ہے: "وان ابت لم یزوجها" (اگر لڑکی انکار کر دے تو ولی اس کی شادی نہیں کرائے گا)۔

۲- شریعت میں عاقلہ بالغہ کو اپنے نفس کا پورا اختیار حاصل ہے، عدم رضامندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً دھمکانا اور دھوکہ دے کر نکاح پر مجبور کرنا ہرگز جائز نہیں، نتیجۃً اس قسم کے نکاح کا انجام برا ہوتا ہے اور اگر گنہگاری پر اتر جائے تو معاشرہ گندہ اور بدنام ہوگا۔

۳- بے جوڑ شادیوں میں معاشرتی سکون مفقود ہو جاتا ہے، لڑکی کو حق کفاءت کی بناء پر تفریق کا حق حاصل ہوتا ہے۔

"الكفاءة تعتبر في النسب والدين والمال"[1] (کفاءت کا اعتبار نسب، دین اور مال میں ہے)۔

۴- بالغہ کے لئے اجبار نکاح میں فساد کا امکان ہے، خواہ نکاح کے بعد زن و شوئی تعلقات قائم رہیں یا نہ رہیں۔

۵- زوجین کے حرامی تفاوت و تنفر سے شرعی کونسل یا قاضی کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے۔

---

(۱) باب الکفاءۃ فی النکاح۔

جبری شادی

مفتی شبیر احمد کراچی

۱- انعقاد نکاح کے سلسلے میں تو اس کو رضامندی ہی نہ پائے گا، اس لئے کہ اکراہ کے باوجود زبان سے قبول کرنے اور رضامندی کا اظہار کرنے سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے[1]۔

حقیقی رضامندی نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرط یا ضروری نہیں معلوم ہوتی۔ جیسے باپ یا دادا صغیر یا صغیرہ کا نکاح کر دیں تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے، حالانکہ ان کی رضامندی اس وقت تو معلوم ہی نہیں ہوتی آئندہ اگر وہ اپنی عدم رضامندی کا اظہار کریں تب بھی ان کو اختیار نہیں ہے۔

۲- فوراً ہی تسلیم کیا جائے گا اور نکاح منعقد ہو جائے گا، اس لئے کہ نکاح ان امور میں سے ہے جن میں جد اور ہزل دونوں برابر ہیں اور ایسے امور میں اکراہ کا کوئی حکم نہیں ظاہر ہوگا[2]۔

"والأصل عندنا أن كل ما يصح مع الهزل يصح مع الإكراه، لأن ما يصح مع الهزل لا يحتمل الفسخ، وكل ما لا يحتمل الفسخ لا يؤثر فيه الإكراه"[3]

---

(۱) عالمگیری ۱/۵۳ کتاب الاکراہ۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) درمختار بر شامی ۱/۱۹۱ کتاب الاکراہ۔

(ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ تصرف جو ہزل کے ساتھ صحیح ہو وہ اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے اس لئے کہ جو ہزل کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا ہے اس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے اور جس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا اس میں اکراہ مؤثر نہیں ہوتا ہے)۔

۳- فقہاء کرام نے جن امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان میں سے معاشرتی اعتبار سے دونوں کا کفو ہونا نہیں ہے، اس لئے کفاءت کی بنیاد پر حق تفریق کا دعویٰ کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کو بظاہر اس کے نکاح کے فسخ کرنے کا محض اس بنیاد پر حق نہیں ہوگا الا یہ کہ فسخ نکاح کے اسباب شرعیہ میں سے کوئی سبب پایا جائے۔

جبری شادی

مولانا محمد یعقوب تاکی
جامعہ عربیہ دارالعلوم زید پور بارہ بنکی

۱۔ اگر بالغہ عورت حالت اکراہ میں زبان سے اپنے نکاح کی اجازت دے دے اگرچہ دل سے راضی نہ ہو تو شرعاً نکاح ہو جاتا ہے۔

"لأنه يصح النكاح مع الإكراه أي الإيجاب أو القبول مكرها"[1]۔

(اس لئے کہ نکاح اکراہ کے ساتھ صحیح ہو جاتا ہے ایجاب ہو یا قبول ہو زبردستی دونوں حالتوں میں نکاح درست ہو جاتا ہے)۔

شامی ایک دوسری جگہ رقم طراز ہیں:

"إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل الخ"[2]۔

(کیونکہ نکاح میں حقیقی طور پر رضامندی شرط نہیں ہے اس لئے کہ نکاح زبردستی اور مذاق میں بھی صحیح ہو جاتا ہے)۔

۲۔ اگر لڑکی کو نکاح کے لئے زدوکوب کیا گیا اور اس نے ڈر کی وجہ سے نکاح کے کاغذات

---

(۱) منحۃ الخالق علی ہامش ردالمحتار ج ۲ ص ۳۳۔

(۲) شامی ج ۲ ص ۳۷۳۔

پر دستخط کر دیئے اور دل سے اس نکاح سے بیزار ہے اور نکاح کے متعلق زبان سے کوئی لفظ ادا نہیں کیا تو ایسی صورت میں نکاح منعقد ہوگا جیسا کہ طلاق نامہ پر جبراً دستخط کرا لینے سے طلاق واقع نہیں ہوتی[1]۔

بالغہ عورت کا زبردستی نکاح کر دینے سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے جیسا کہ کتب فقہ میں اور احادیث نبویہ میں مذکور ہے:

"ولا تجبر البالغة البكر على النكاح لانقطاع الولاية بالبلوغ الخ"[2]

(بالغہ لڑکی پر نکاح کے سلسلہ میں زبردستی نہ کی جائے، کیونکہ لڑکی کے بالغ ہو جانے کی وجہ سے ولایت ختم ہو جاتی ہے)۔

فتاویٰ ہندیہ میں مذکور ہے:

"لا يجوز نكاح احد على بالغة صحيحة العقل من أب أو سلطان بغير إذنها بكراً كانت أو ثيباً، فإن فعل ذلك فالنكاح موقوف على إجازتها فإن أجازته جاز وإن ردته بطل"[3]۔

(باپ دادا اور بادشاہ میں سے کسی کے لئے بالغہ صحیح العقل کا نکاح کرنا اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں۔ بالغہ باکرہ ہو خواہ ثیبہ ہو اگر کسی نے نکاح کر دیا تو نکاح بالغہ کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو نکاح صحیح ہوگا ورنہ باطل ہوگا)۔

احادیث نبویہ میں زبردستی نکاح کے منعقد نہ ہونے کے متعلق متعدد احادیث موجود ہیں:

---

(۱) فتاویٰ عالمگیریہ ۱/ ۶۳۔

(۲) درر ۱/ ۲۱۰۔

(۳) عالمگیری ۱/ ۲۸۳۔

"جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن أبي أنكحني رجلا وأنا كارهة فقال لأبيها: لانكاح اذهبي فانكحي من شئت"[1]۔

(ایک عورت نے حضور ﷺ کے پاس حاضر ہو کر عرض کیا کہ میرے ماں باپ نے میری شادی ایک مرد کے ساتھ کر دی ہے حالانکہ میں اس کو پسند نہیں کرتی تو اس کے باپ سے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تیرے نکاح کا اعتبار نہیں تو جا اور جس سے چاہے نکاح کر)۔

بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے:

"لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن"[2]۔

(بے شوہر عورت کا نکاح مشورہ کے بغیر اور باکرہ کا نکاح اجازت کے بغیر نہ کیا جائے)۔

حدیث اس باب میں بالکل صریح ہے کہ ثیبہ اور باکرہ کسی پر اجبار شرعاً درست نہیں ہے۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے:

"أن جارية أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي ﷺ"[3]۔

(ایک باکرہ لڑکی حضور ﷺ کے پاس آئی اور اس نے کہا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی اس کی مرضی کے بغیر کر دی ہے تو حضور اکرم ﷺ نے اس کو نکاح کے معاملہ میں اختیار دیا)۔

مشکاۃ شریف میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ "زوج نكاح ثيب وبكر أنكحهما أبوهما وهما كارهتان"[4]۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/۲۹۳۔

(۲) بخاری ۲/۷۷۱۔

(۳) ابوداؤد شریف ص ۲۸۵، ۲۸۶۔

(۴) مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ۶/۲۰۸، ۲۰۹۔

(نبی ﷺ نے ایک ثیبہ اور ایک باکرہ کا نکاح رد فرمادیا جن کے والدین نے ان کی مرضی کے بغیر زبردستی ان کا نکاح کردیا تھا)۔

۳- صورت مسئولہ میں چونکہ بالغ لڑکی کی شادی غیر کفو میں ہوئی ہے، اس لئے اس کو کفو میں شادی نہ ہونے کی وجہ سے حق تفریق حاصل ہوگا، کیونکہ جمہور کے نزدیک کفاءت اولیاء اور بالغ دونوں کا حق ہے۔

"ولكن الكفاءة عند الجمهور حق للمرأة والأولياء"[1]۔

(لیکن کفاءت جمہور کے نزدیک لڑکی اور اولیاء دونوں کا حق ہے)۔

۴- مذکورہ نکاح میں اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہوگئے تو پھر حق کفاءت وحق تفریق لڑکی کو حاصل نہ ہوں گے، البتہ اگر اس نکاح میں زن وشوئی کے تعلقات قائم نہیں ہوئے ہیں اور لڑکی تاہنوز اس نکاح سے بیزاری کا اظہار کرتی ہے تو ایسی صورت میں لڑکی کو حق کفاءت وحق تفریق دونوں حاصل ہوں گے۔

۵- ایسی حالت میں قاضی اس نکاح کو حسب ضرورت فسخ کرسکتا ہے۔

---

(۱) زاد المحتار ۵/۲۱۔

جدید فقہی مباحث

میڈیکل انشورنس

فقہ اسلامی کی روشنی میں

جسٹس آف

اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی

کے

حضرت مولانا قاضی مفتی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

جلد (۲۳)

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی

Islamic Fiqh Academy (India) — مجمع الفقہ الاسلامی (الہند)

جامعہ نگر، نئی دہلی

محترمی نسیم اشرف نور صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ وسلمہ وحفظہ اللہ وبارک اللہ

دعائے عافیت دارین وعمر طویل آپ حضرات کی دلی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے، دینی وبنیادی ثقافت سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت واطاعت وتعلیم کے لیے آپ کے ادارے "ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ" کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا، تمام مراسلات اسی کو ارسال کرتے رہیں۔

والسلام مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام ..... نسیم اشرف نور

ناشر ..... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی فون 021-34955877

طباعت ۲۰۰۹ء

دستیاب ہے

مکتبۃ القرآن ہنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

[illegible] 021-32631861 — [illegible] 042-37353355

[illegible] 021-32630744 — [illegible] 042-37352487

[illegible] 021-35032020 — [illegible] 042-37334223

[illegible] 021-35031565-6 — [illegible] 2668657

[illegible] 021-[illegible]

فہرست مضامین

تحریری آراء

☆☆☆

ابتدائیہ

یہ دور جمہوریت کا دور ہے اور جمہوریت عوام پر عوام کی حکومت سے عبارت ہے لیکن سرمایہ دارانہ نظام کے غلبہ کی وجہ سے جمہوری حکومتوں میں بھی عوام کی بنیادی ضرورتوں سے سرکار اپنا دامن بچا رہی ہے۔ صحت، انصاف اور تعلیم ایسی ضرورتیں ہیں جن سے نہ وہ سرمایہ دار مستغنی ہو سکتا ہے جو سونے کی چمک پر سوتا ہے، اور نہ وہ مزدور بے نیاز ہو سکتا ہے جس کے تن پر تو پھٹی ہوئی پھٹی بستر ہے اور اجڑے ہوئے اینٹ اور پتھر تکیے۔ اس لئے حکومت کا فریضہ ہے کہ ان بنیادی ضرورتوں کو وہ خود بہ شہری سے فراہم کرے۔ لیکن پرائیویٹائزیشن کے موجودہ رجحان کی وجہ سے اب یہ سارے بوجھ عوام کو خود اٹھانے پڑتے ہیں۔ تعلیم اور انصاف گو ضروری چیزیں ہیں، لیکن انسان ان کے بغیر بھی زندہ رہ سکتا ہے مگر صحت تو ایسی ذاتی ضرورت ہے کہ اس کے بغیر تو انسان زندہ بھی نہیں رہ سکتا۔

ایک طرف حکومت کی یہ عنایت اور دوسری طرف ملک کی زراعتی بازی کی وجہ سے تیز ترقی یافتہ ملکوں میں میڈیکل انشورنس کمپنیاں نہ صرف وجود میں آ چکی ہیں، بلکہ وہ ایک سماجی ضرورت بن گئی ہیں، اور بہت سے ملکوں میں تو بہ شہری کے لئے انشورنس کی یہ صورت لازم کر دی گئی ہے، ہندوستان کے حالات ابھی ایسے نہیں ہوئے ہیں، جہاں ملک نسبتاً سستا ہے، اور لوگوں پر اس کا قانونی لزوم نہیں ہے، ہندوستان میں سرکاری انشورنس کمپنیاں تو پہلے سے موجود ہیں، جو میڈیکل انشورنس بھی کرتی ہیں، اب پرائیویٹ اور غیر ملکی کمپنیاں بھی اس میدان میں قدم رکھ رہی ہیں، ابھی گو یہ کمپنیاں خسارہ میں چل رہی ہیں، لیکن انہیں امید ہے کہ مستقبل

میں جب ان کے کاٹک بڑھ جائیں گے تو انشورنس نے دوسرے شعبوں کی طرح یہ بھی ایک نفع آور شعبہ بن جائے گا۔

اس پس منظر میں اکیڈمی نے مناسب سمجھا کہ اس ابھرتے ہوئے مسئلہ پر علماء اور ارباب افتاء کی اجتماعی رائے حاصل کی جائے، چنانچہ مورخہ ۱۱-۱۳ مارچ ۲۰۰۲ء کو منعقد ہونے والے پندرہویں فقہی سیمینار سیسوں میں یہ مسئلہ بھی زیر بحث آیا، اس سلسلہ میں انشورنس کے شعبہ سے متعلق لوگوں سے معلومات بھی حاصل کی گئیں، سیمینار میں بھی انہوں نے صورت حال کی وضاحت کی، اس سلسلہ میں ارباب افتاء جس نتیجہ پر پہنچے وہ یہ ہے کہ انشورنس کی یہ شکل بھی قمار سے خالی نہیں ہے، اور ہندوستان میں ابھی ایسے ناگفتہ بہ حالات پیدا نہیں ہوئے ہیں کہ میڈیکل انشورنس کے بغیر انسان کے لئے علاج کرانا ممکن نہ رہے اور نہ حکومت نے اسے قانونی طور پر لازمی قرار دیا ہے؛ اس لئے ہمارے ملک کے حالات میں میڈیکل انشورنس جائز نہیں ہے۔

اکیڈمی کا یہ نقطہ نظر نہ صرف "میڈیکل انشورنس" کے بارے میں ہے، بلکہ یہی رائے جان و مال کے انشورنس کے بارے میں بھی ہے، قمار اور ربا کی آمیزش کی وجہ سے اکیڈمی انشورنس کی ان صورتوں کو بھی اصولاً ناجائز سمجھتی ہے، اور یہ فرقہ وارانہ فسادات اور فسادات میں خاص طور پر مسلمانوں کی جان و املاک پر حملہ نیز حکومت کی طرف سے نہ صرف مسلمانوں کے تحفظ سے پہلو تہی؛ بلکہ مفسدین کی حوصلہ افزائی کے پس منظر میں یہ بات کہی گئی ہے کہ مسلمانوں کے لئے ہندوستان کے موجودہ حالات میں جان و مال کا انشورنس کرانے کی اجازت ہے، اب اگر فسادات میں جان و مال کا نقصان ہو تو انشورنس کی پوری رقم حاصل ہو گی؛ کیوں کہ یہ حکومت سے اپنے نقصان کا تاوان وصول کرنا ہے، اور اگر فساد میں جان و مال کا نقصان نہیں ہوا، تو بھی اسباب فرقہ وارانہ فساد کے علاوہ کسی اور سبب سے نقصان ہوا تو صرف

اپنی جمع کی ہوئی رقم حلال ہوگی، اور اس سے زائد ملنے والی رقم کو بلا نیت ثواب خود پر خرچ کر دینا یا رفاہی کاموں میں لگا دینا واجب ہوگا، یہ نصف آمدنی کا فیصلہ ہے، بعد اس سے پہلے مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ اور ادارۃ المباحث الفقہیہ، جمعیۃ علماء ہند بھی یہی فیصلہ کر چکی ہے، اور ملک کے متعدد اکابر اور ارباب افتاء پہلے سے یہ فتویٰ دیتے رہے ہیں۔

میڈیکل انشورنس کے موضوع پر مقالات و تحقیقات اور شرکاء سیمینار کے مناقشات کے اس مجموعہ کو محب عزیز مفتی احمد نادر القاسمی (رفیق شعبہ علمی) نے بڑی خوش سلیقگی کے ساتھ مرتب کیا ہے، اور حسب ضرورت مجلس ادارت کے ارکان کے مشورہ اور رہنمائی سے بھی استفادہ کیا ہے، اللہ تعالیٰ ان سبھوں کو اجر خیر عطا فرمائے، اور اس مجموعہ کو صواب و سداد کی رہنمائی کا ذریعہ بنائے۔

(خالد سیف اللہ رحمانی)

۲۸ محرم الحرام ۱۴۲۸ھ (جنرل سکریٹری)

17 فروری 2007ء

☆☆☆

جدید فقہی تحقیقات

پہلا باب

تمہیدی امور

اکیڈمی کا فیصلہ:

میڈیکل انشورنس

شریعت اسلامی میں جوئے کی کوئی بھی شکل جائز نہیں۔ اس وقت میڈیکل انشورنس کی جو صورت رائج ہے وہ اپنے نتیجہ کے اعتبار سے جوا میں شامل ہے اور اس نے علاج و خدمت کو جوئے نفع آور تجارت بنا دیا ہے۔ اس پس منظر میں سیمینار نے میڈیکل انشورنس کے بارے میں درج ذیل فیصلے کئے ہیں:

۱- میڈیکل انشورنس، انشورنس کے دوسرے تمام شعبوں کی طرح بلاشبہ مختلف قسم کے ناجائز امور پر مشتمل ہے لہذا تمام صورتوں میں میڈیکل انشورنس ناجائز ہے اور اس حکم میں سرکاری و غیر سرکاری اداروں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

۲- اگر قانونی مجبوری کے تحت میڈیکل انشورنس لازمی ہو تو اس کی گنجائش ہے، لیکن جمع کردہ رقم سے زائد جو علاج میں خرچ ہو، صاحب استطاعت کے لئے اس کے بقدر بلا نیت ثواب صدقہ کرنا واجب ہے۔

۳- موجودہ مروج انشورنس کا متبادل اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ممکن ہے اور آسان صورت یہ ہے کہ مسلمان ایسے ادارے و نظام قائم کریں، جن کا مقصد علاج و معالجہ کے ضرورت مندوں کی ان کی ضرورت کے مطابق مدد کرنا ہو۔

سوالنامہ:

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم

صحت اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی نعمت ہے اور حتی المقدور اس کی حفاظت انسان کا فریضہ اور اس کی ذمہ داری بھی ہے، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ موجودہ دور میں صنعتی انقلاب، ماحولیاتی عدم توازن اور غذائی اجناس میں اضافہ کے لئے نئے نئے تجربات کی وجہ سے بیماریاں بڑھ رہی ہیں اور امراض پیچیدہ تر ہوتے جارہے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ امراض کی تشخیص اور علاج کے نت نئے زود اثر طریقے بھی دریافت ہو رہے ہیں، لیکن جدید طریقہ علاج اتنا گراں ہو چکا ہے کہ متوسط معاشی صلاحیت کے حامل لوگوں کے لئے بھی اس کے اخراجات ناقابل برداشت ہو جاتے ہیں، اور ستم بالائے ستم یہ ہے کہ طب وعلاج جو خدمت خلق کا فریضہ اور ایک باعزت پیشہ تھا اب اس نے تجارت کی صورت اختیار کر لی ہے۔

اس صورت حال نے میڈیکل انشورنس کی صورت کو وجود بخشا ہے، میڈیکل انشورنس کرنے والے ادارے سرکاری بھی ہیں اور نجی بھی، دونوں طرح کی کمپنیوں میں یہ بات مشترک ہے کہ آدمی اپنے اختیار سے ایک طے شدہ رقم سال بھر کے لئے جمع کرتا ہے جس کی بنیاد پر اس سال کے درمیان ہونے والی کسی پیچیدہ بیماری کے علاج کے لئے وہ ایک بڑی رقم (جس کی زیادہ سے زیادہ حد معاہدہ کے وقت متعین ہو جاتی ہے) کا مستحق قرار پاتا ہے، اور اس سال بیمار نہ ہونے کی صورت میں اس کی جمع کی ہوئی رقم یا اس کا کوئی حصہ واپس نہیں ملتا ہے، نیز ہر سال اس انشورنس کی تجدید کے لئے طے شدہ رقم دینی ہوتی ہے۔

انشورنس انفرادی طور پر افراد کے لئے اور اجتماعی طور پر خاندان یا ادارہ کے لئے بھی

کرایا جا سکتا ہے، واقف کار حضرات کا کہنا ہے کہ میڈیکل انشورنس کا شعبہ مسلسل اور بہت زیادہ خسارہ میں چل رہا ہے، حکومت اس تصور کے ساتھ اسے چلا رہی ہے کہ اس کے ذریعہ عوام کو مالی تحفظ حاصل ہوگا جو حکومت کے فرائض میں سے ہے، اور نجی کمپنیاں اس توقع کے ساتھ اسے چلا رہی ہیں کہ آئندہ دیہات کے لئے نفع کا باعث ہوگا۔

بعض حصوں میں اپنے شہریوں کو دوسرے حصوں سے آنے والوں سے میڈیکل انشورنس والا سرٹیفکیٹ دیا گیا ہے، اور اس میں شبہ نہیں کہ بہت سے مواقع پر میڈیکل انشورنس غریب اور نادار لوگوں کے لئے سہولت کا باعث ہوتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ مسلمان اللہ اور رسول کے احکام کا پابند ہے، اور اس کے لئے اسی وقت سہولتیں اور آسانیاں قابل استفادہ ہو سکتی ہیں جب کہ شریعت اس کی اجازت دیتی ہو۔

اس پس منظر میں درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں:

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانے کا کیا حکم ہے؟

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور جو ضرورت پڑنے پر اس سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے اس کا کیا حکم ہوگا؟

۳- سرکاری نجی اداروں میں مقصد کا جو فرق ذکر کیا گیا ہے اس کی بنا پر سرکاری میڈیکل انشورنس کے ادارے سے فائدہ اٹھانے کا حکم دوسرے اداروں سے مختلف ہوگا یا دونوں کا حکم ایک ہوگا؟

۴- سرکاری انشورنس ادارہ نو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ مقررہ رقم کا ایک حصہ سرکاری طرف سے امداد و تعاون کا درجہ دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

۵- اگر میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت جائز نہیں ہے تو کیا اسلامی قیادت کی روشنی میں اس کی کوئی متبادل صورت ہو سکتی ہے جو میڈیکل انشورنس کے بنیادی مقصد یعنی غریبوں کے لئے گراں علاج کی سہولت فراہم کرنے کی بھی پورا کرتی ہو اور شرعی ناجائز جواز میں بھی نہ ہو۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کر دیا گیا ہے ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانے کا کیا حکم ہے اور اگر قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑ جائیں تو کیا ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا درست ہوگا؟

☆☆☆

میڈیکل انشورنس — ایک تعارف

ماہرین سے حاصل معلومات کی روشنی میں ضروری نکات

موجودہ دور میں تیزی سے بڑھتے امراض اور ان کے علاج میں زبردست مہنگائی کے پس منظر میں میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) لوگوں کی سہولت اور بالخصوص متوسط طبقہ کی آسانی کے لئے رائج ہوا ہے۔ اس انشورنس کا بنیادی مقصد کسی فریق کی جانب سے نفع اندوزی نہیں ہے بلکہ یہ حکومت کی سوشل سیکیورٹی (سماجی تحفظ) کی ذمہ داری ادا کرنے کی ایک صورت ہے۔

ہندوستان میں اس وقت صحت بیمہ پالیسی جو سرکاری ادارہ چلا رہا ہے، اس کا نام "جنرل انشورنس کارپوریشن آف انڈیا" ہے، اس میں کاری، سامان و مکان وغیرہ کی طرح صحت بیمہ کا بھی ایک شعبہ ہے، اس شعبہ کو مذکورہ اداروں کی زیر نگرانی چار ذیلی ادارے پورے ملک میں چلا رہے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

۱- یونائیٹڈ انڈیا انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔

۲- اورینٹل انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔

۳- نیشنل انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔

۴- نیو انڈیا انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔

ان چاروں ذیلی اداروں میں باہمی کوئی بنیادی فرق نہیں ہے، کیونکہ یہ سب ایک ہی جنرل انشورنس کارپوریشن کے اصول و ضوابط کے پابند ہیں۔

انشورنس کا طریقہ یہ ہے کہ مختلف عمر کے افراد کے لئے پریمیم کی علاحدہ علاحدہ قسمیں طے ہیں، مثال کے طور پر ۳۵ سال کی عمر کے افراد اگر انشورنس کراتے ہیں تو ایک لاکھ

انشورنس کرانے پر ایک سال کے لئے ۱۳۱۰ روپے جمع کرنے ہوں گے۔ دو لاکھ کے انشورنس کے لئے ۲۴۶۹ روپے ایک سال کے لئے ہیں۔ اسی طرح انشورنس کی علاحدہ رقموں کے لئے علاحدہ پریمیم کی پوری فہرست موجود رہتی ہے۔ عمر کے بڑھنے سے پریمیم کی رقم بھی کسی قدر بڑھتی ہے۔ ۵۰ سال سے اوپر والوں کے لئے انشورنس کے وقت کچھ خاص قسم کے چیک اپ بھی ضروری ہوتے ہیں۔

انشورنس کی پریمیم ایک سال کے لئے ہوتی ہے اور جس سال کے اندر بیماری ہو تو انشورنس کی رقم کی حد تک علاج کا خرچ انشورنس کمپنی فراہم کرتی ہے۔ سال گزر جانے پر پالیسی ختم ہو جاتی ہے، اور اگلے سال کے لئے پھر پریمیم دینی ہوتی ہے۔ بیماری نہ ہونے کی صورت میں پریمیم کی رقم واپس نہیں ملتی ہے۔

میڈیکل انشورنس میں صرف اسی وقت علاج کا خرچ انشورنس کمپنی دیتی ہے جب داخل اسپتال ہونا پڑے۔ آنات ڈور علاج اور سردی کھانسی وغیرہ جیسی بیماریوں کا علاج انشورنس کے ذیل میں نہیں آتا ہے۔ اسی طرح جو امراض انشورنس کرانے کے پہلے سے موجود ہوں انہیں شامل نہیں کیا جاتا ہے۔ صرف بعض حالات میں مزید رقم پریمیم میں لے کر بعض امراض موجودہ کو شامل کرتے ہیں۔

انشورنس کے بعد اسپتال میں علاج کی ادائگی کے دو طریقے ہیں: علاج کرانے کے بعد مل انشورنس کمپنی کو دیا جائے، کمپنی کا ڈاکٹر جس اور کاغذات چیک کرتا ہے، پھر کمپنی انشورنس ہولڈر کو وہ رقم فراہم کرتی ہے، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انشورنس کمپنی سے بیمہ کارڈ حاصل کر لیا جائے، اس کارڈ کے ساتھ پورے ملک کے ایسے اسپتالوں کی ایک فہرست ہوتی ہے جہاں اس کارڈ کا اعتبار ہوتا ہے، درج فہرست کسی بھی اسپتال میں وہ کارڈ دکھا کر داخلہ پا جا سکتا ہے، اور علاج کے بعد مریض کو ادائگی سے کوئی مطلب نہیں ہوتا۔ اسپتال کو کمپنی رقم ادا کرتی ہے۔

میڈیکل انشورنس انفرادی بھی کرایا جاتا ہے اور گروپ انشورنس بھی۔ گروپ انشورنس

میں پوری فیملی کا انشورنس یا کسی ادارہ کے تمام ملازمین کا انشورنس کرایا جاتا ہے، گروپ انشورنس میں پریمیم کی ایک ہی رقم دی جاتی ہے اور جتنی مقدار کا انشورنس ہے، اس میں گروپ کے مذکورہ ممبران میں سے ایک، چند یا تمام کا علاج ہوتا ہے، گروپ انشورنس کی صورت میں پریمیم کے اندر تخفیف بھی رکھی جاتی ہے، نیز بعض موجودہ امراض کا علاج بھی شامل کیا جاتا ہے۔

خاص طور پر شہروں میں میڈیکل انشورنس کا رواج اب بہت تیزی سے بڑھ رہا ہے، اس وقت ایک اندازہ کے مطابق ۸۰ رفی صد لوگ میڈیکل انشورنس کرا چکے ہیں، چونکہ انشورنس کے لئے پریمیم کی رقم بہت معمولی ہوتی ہے اور علاج کے بڑے اخراجات کی ادائیگی ہوتی ہے، اس لئے انشورنس کمپنیوں کے پاس اتنی رقم نہیں ہوتی کہ وہ اس سے نفع کما سکیں، چنانچہ اس وقت میڈیکل انشورنس کمپنیاں بڑے خسارے میں جارہی ہیں، لیکن چونکہ یہ سرکاری ادارے ہیں، اس لئے یہ اپنے نقصان کی تلافی دوسرے ذرائع سے کرتی ہیں، البتہ اس کی وجہ سے اب یہ کمپنیاں اپنی شرائط وضوابط کو سخت کررہی ہیں، چنانچہ ۴۵ رسال سے زائد عمر والے افراد کا انشورنس مشکل سے کرتی ہیں، بغیر چیک اپ کے ان کا انشورنس نہیں ہوتا ہے۔

اس وقت ملک کے اندر مذکورہ سرکاری انشورنس کمپنیوں کے علاوہ کچھ پرائیوٹ کمپنیوں کو بھی میڈیکل انشورنس کرنے کی اجازت دی گئی ہے، چنانچہ ٹاٹا کی AIG کمپنی، ICICI بینک، HDFC بینک وغیرہ کمپنیاں میڈیکل انشورنس کررہی ہیں، ان پرائیوٹ کمپنیوں کے پیش نظر نفع اندوزی ہوتی ہے، اس لئے یہ بظاہر اپنی پالیسیوں کو زیادہ جاذب نظر بنا کر پیش کرتی ہیں، لیکن ان میں شرائط زیادہ سخت ہیں، ویسے بنیادی ضوابط میں سرکاری اور نجی کمپنیوں کے درمیان زیادہ فرق نہیں ہے۔ پرائیوٹ کمپنیوں میں ۶۰ رفی صد غیر ملکی کمپنیوں کے شیئر ز ہوتے ہیں، جب کہ سرکاری کمپنیوں کا سارا سرمایہ اپنا ہوتا ہے۔ یہ کمپنیاں بھی ابھی خسارہ میں چل رہی ہیں۔ تاہم آئندہ نفع کی امید پر کام کررہی ہیں۔

بعض ممالک میں قانونی طور پر انشورنس کرانا ضروری ہے، البتہ ہندوستان میں

میڈیکل انشورنس ابھی قانوناً ضروری نہیں ہے، ویسے بڑی تیزی سے لوگ انشورنس کرا رہے ہیں، ادارے اپنے ملازمین کا گروپ انشورنس کراتے ہیں۔ ہندوستان سے باہر بعض ممالک کے سفر کے وقت تو وہاں داخلہ کے ساتھ میڈیکل انشورنس قانوناً ضروری ہے۔

☆☆☆

تلخیص :

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم

مفتی محمد سراج الدین قاسمی

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانے کا کیا حکم ہے؟

اکثر مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ عمومی حالات میں میڈیکل انشورنس ناجائز حرام ہے۔ جبکہ مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شاہد علی قاسمی اور مولانا خیر اختر قاسمی کی رائے یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کی بنیاد چونکہ باہمی تعاون اور جذبہ ہمدردی پر ہے، اس لئے میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت ہے۔

حرام قرار دینے والوں کے دلائل الفاظ وتعبیرات کے کچھ فرق کے ساتھ تقریباً یکساں ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے:

۱- میڈیکل انشورنس اداروں کے طریقہ کار اسلام کے منافی ہیں جن میں سود، قمار، غرر اور ظلم شامل ہیں، کیونکہ میڈیکل انشورنس کے اندر پالیسی ہولڈر (مدت متعینہ کے لئے) ایک متوازن بیماری کے علاج کے لئے ایک رقم جمع کرتا ہے، اگر پالیسی ہولڈر اس متعینہ مدت کے اندر بیمار ہوجاتا ہے تو پالیسی کے طے شدہ وقت میں بوقت معاہدہ طے شدہ رقم تک کمپنی اس کا علاج کراتی ہے اور اگر بیمار نہیں ہوا تو یہ رقم پالیسی ہولڈر کو واپس نہیں کی جاتی ہے، اور یہی میسر (جوا) ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "انما الخمر والمیسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشیطان" (سورۃ المائدۃ:۹۰)۔

۲- اس میں غرر بھی پایا جاتا ہے، کیونکہ یہ عقد ایک امکانی خطرہ کے پیش نظر طے پاتا ہے، جو موہوم اور معدوم کی قبیل سے ہے، اور ایسے معاملات جن میں غرر ہو، شریعت نے منع کیا ہے، روایت میں ہے:

نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة، عن بيع الغرر (صحیح مسلم)۔

۳- یہ پالیسی سود بھی متضمن ہے، اس لئے کہ جو رقم جمع کی جاتی ہے، حادثہ پیش آنے کی صورت میں اس سے زائد رقم کی ادائیگی یا زیادہ مالیت کے مال کا معاوضہ ہوتا ہے، یہ قرض کے ساتھ مشروط منفعت کی صورت ہے، اور یہ قاعدہ ہے: كل قرض جر نفعاً فهو حرام - أي إذا كان مشروطاً (اشباہ ص: ۳۹۵)۔

عمومی دلائل پر ایک جھلک کے بعد اب مقالہ نگاروں کی آراء پیش کی جاتی ہیں:

مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی لکھتے ہیں: بصحت یہ ہے کہ جس کاروبار آج عام ہوتا جا رہا ہے، سود و قمار پر مشتمل ہے جس کی حرمت منصوص و متفق علیہ ہے، قمار یعنی طیبت کو ایسی صورت پر معلق کر دینا جس میں خطر ہو یعنی اس کے وجود و عدم دونوں کا احتمال ہو، اس کے اندر کھلی طور سے پایا جا رہا ہے، اس لئے کہ اگر پالیسی ہولڈر بیمار ہو جاتا ہے تو کمپنی اس کے جمع کردہ روپے سے زائد ایک متعین رقم ادا کرے گی، اور اگر بیمار نہیں ہوا تو اس کی جمع کردہ رقم بھی سوخت ہو جائے گی، یہ واضح ہے کہ اس کا بیمار ہونا یا نہ ہونا ایک امر موہوم ہے اور امر موہوم و عقد کا دارومدار قرار دینا بھی قمار ہے جس کی حرمت قرآن سے ثابت ہے۔

مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں: اس میں غرر کثیر ہے، کیونکہ یہ عقد مستقبل میں پیش آنے والی امکانی بیماری پر ہو رہا ہے۔ شیخ شریف جرجانی کے حوالے سے غرر کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: الغرر ما يكون مجهول العاقبة لا يدرى أيكون أم لا (التعریفات)، غرر کہتے ہیں جس کا نتیجہ مجہول ہو اور اس کا وجود و عدم و ہو معلوم نہ ہو سکے۔ مزید لکھتے ہیں: بصحت یہ ہے کہ عدم جواز کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ اس میں بیمار نہ ہونے کی صورت میں رقم واپس نہ کرنے کی

شرط ہے، اور معاملات میں ایسا کرنا قطعاً درست نہیں ہے، فقہاء نے تجارت کے اندر معاملہ طے نہ ہونے پر بیعانہ کی رقم واپس نہ کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے (فتاویٰ ۳/ ۱۴۰)۔

مولانا رحمت اللہ ندوی لکھتے ہیں: اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس کی حرمت سود کی حرمت کے برابر بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ہے، کیونکہ بیمہ ایک طرف سود سے ہم آہنگ ہے تو دوسری طرف قمار، غرر، رہان اور مجازفہ پر مشتمل ہے، مزید لکھتے ہیں کہ اس کو امداد باہمی کہنا قطعاً غلط ہے، کیونکہ اس میں تعاون وتکافل کے شرائط نہیں پائے جارہے ہیں، تکافل کے شرائط ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: حصہ دار اپنے واجبی حصہ کو بطور تبرع محض اخوت اور بھائی چارگی کے لئے ادا کرے، تبرع اس شرط پر نہ ہو کہ اگر وہ کسی حادثہ کا شکار ہوگا تو اس تبرع کے عوض اس کو ایک مقرر رقم ادا کی جائے گی (الحلال والحرام فی الاسلام ۲۵۰)۔

مولانا تنظیم عالم قاسمی لکھتے ہیں: انشورنس کا شعبہ اگرچہ خسارہ میں ہے، تاہم یہ عقد شرعی اصول وقواعد کی رو سے مبنی بر حرام ہونے کی وجہ سے ممنوع اور ناجائز قرار پانے کا، حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: "دعوا الربا والریبة" (سنن دارمی) ربا پر پڑنے کا ایک شبہ ضرور رہتا ہے، لیکن اضطرار اور مجبوری کی ایسی کوئی کیفیت نہیں ہے کہ "الضرورات تبیح المحظورات" اور "الضرر یزال" وغیرہ جیسے قواعد کے ذریعہ اس کو جائز قرار دیا جائے۔

ڈاکٹر شیخ صدیق احمد ضریر صاحب نے کافی طویل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس ادارے اور پالیسی ہولڈر کے درمیان معاہدے کی کیا حیثیت ہے، پہلے اس پر ایک نظر ڈالنی چاہئے، اس معاہدے میں انشورنس ادارے اور پالیسی ہولڈر کے درمیان معاہدے کی حیثیت اجارہ کی ہے، کیونکہ اس معاہدہ میں دونوں فریق کے درمیان ایک متعینہ مدت تک کے لئے دوا اور علاج کا معاہدہ ہوتا ہے، اس لئے دیکھنا یہ ہے کہ اس میں اجارہ کے شرائط پائے جارہے ہیں یا نہیں۔ اس صورت معاہدہ کے تین مرکزی نقاط ہیں: متعین مدت تک ممبر کا علاج، مریض کا ہسپتال میں قیام اور مریض کے لئے دوا اور کھانے کی فراہمی، پہلے نقطہ کے مطابق اجارہ

اس لئے درست نہیں ہے کہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مریض ہو مگر متعین نہیں ہے اور اگر یہ بھی ہو سکتا ہے
یا فرض مریض تصور کر بھی لیا جائے تو وہ کتنے دنوں تک ہسپتال میں رہے گا وہ معلوم نہیں ہے،
تیسری چیز یعنی دوا اور طعام پر اجارہ نہیں ہو سکتا ہے اس لئے ان چیزوں کی فراہمی واضح تصور
نہیں پایا جاتا ہے اور نفع کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ صحیح معلوم و متعین ہو لیکن صحیح یعنی دوا
یہاں غیر متعین ہے اس لئے میڈیکل انشورنس ناجائز ہے، البتہ موصوف نے روایتی میڈیکل
انشورنس کا تذکرہ کیا ہے اور پھر مختلف دلائل سے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

جن حضرات نے میڈیکل انشورنس کو جائز قرار دیا ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ میڈیکل
انشورنس کی بنیاد باہمی تعاون و ہمدردی پر ہے اس لئے میڈیکل انشورنس جائز ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی لکھتے ہیں: روٹی، پانی اور مکان کی طرح علاج بھی انسان کی
بنیادی ضرورت ہے، یہ علاج امیر اور غریب سب کی یکساں ضرورت ہے اور اکثر اوقات اس
کی ضرورت امیر سے زیادہ غریب کو ہوتی ہے اور بہت کی صورتوں میں علاج کے اخراجات غیر
معمولی طور پر زیادہ ہوتے ہیں، جن سے نجات حاصل کی ادائیگی میڈیکل انشورنس جیسی کسی اسکیم
کے ذریعہ ہی پوری کی جا سکتی ہے، البتہ چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے حسن ظن ضروری ہے اس لئے
اس اسکیم میں شرکت آدمی دوسرے کی مدد کی نیت سے کرے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہے، یہ عقد بیمہ باہمی کی
قبیل سے ہے جس میں سود اور قمار وغیرہ کا تحقق نہ ہو اور مجلس کا نفع حاصل کرنا شرعاً کی اجازت
سے ہے، یہ حصول نفع بیت تامی اور تملیک ہے۔

۲۔ صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پر اس سے کہیں زیادہ
مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے اس کا کیا حکم ہوگا؟

اشورنس کمپنی نے یہ جس کو ضرورت نفع اور رقم کا تعلق تعاون ہے ضرورت سے

وقت اس سے زیادہ رقم لینے کو سود قرار دیا ہے اور ان حضرات نے ان احادیث و قواعد فقہیہ کو اپنا مستدل بنایا ہے، جن میں قرض دینے کے لئے مقروض سے زیادہ رقم لینے یا اس کی کسی چیز سے استفادہ کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ پالیسی ہولڈر اضافی رقم سے مستفید ہو سکتا ہے، البتہ صحت یاب ہونے کے بعد اس رقم کی واپسی کو انہوں نے ضروری قرار دیا ہے، اس کے برخلاف جن حضرات نے میڈیکل انشورنس کو جائز قرار دیا ہے، ان کے نزدیک اس اضافی رقم سے استفادہ جائز ہے۔

مولانا رحمت اللہ ندوی رقم طراز ہیں: اپنی جمع شدہ مالیت کے برابر رقم استعمال کر سکتا ہے، لیکن اس سے زائد حصہ رقم مستحقین پر واجب التصدق ہوگی، آگے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی کتاب "جدید فقہی مسائل" کے حوالے سے لکھتے ہیں: یہ حکم اس وقت ہے جب موت طبعی طور پر ہوئی ہو یا کاروبار کسی آفت سماوی کا شکار ہوا ہو، اگر ہندو مسلم فسادات میں ہلاکت ہوئی یا کاروبار برباد ہوا تو اب پوری رقم جائز ہوگی، کیونکہ انشورنس کمپنی نیم سرکاری ہے اور مسلمانوں کا تحفظ بھی سرکاری ذمہ داری ہے۔

مولانا عبدالرحیم قاسمی لکھتے ہیں: زائد شدہ رقم سے زیادہ وصول کی گئی رقم سود ہے۔

مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں: جمع شدہ رقم کی حیثیت قرض کی ہے اور قرض سے منافع حاصل کرنا ناجائز ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"كل قرض جر منفعة فهو ربا" (کنز العمال ۶: ۲۳۸)۔

(ہر وہ قرض جس سے کوئی فائدہ حاصل ہو وہ سود ہے)۔

دوسری حدیث ہے: "إذا أقرض أحدكم قرضاً فأهدى إليه طبقاً فلا يقبله أو حمله على دابته فلا يركبها، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك" (حوالہ سابق)۔

(جب تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے تو وہ (قرض دار) اسے طشتری ہدیہ دے تو اسے

چاہئے کہ قبول نہ کرے، یا اسے اپنی سواری پر سوار کرے تو وہ اس میں سوار نہ ہو، الا یہ کہ پہلے سے ہی ان کے درمیان اس طرح کا معمول رہا ہو)۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: چونکہ اس صورت میں جمع شدہ رقم سے زائد رقم مشروط طور پر میعاد کے عوض میں ملتی ہے اور یہی ربا ہے، کیونکہ ربا کا تحقق معاوضات میں ہی ہوتا ہے، جس کے لئے عقد شرط ہے۔

مولانا محی الدین غازی لکھتے ہیں: اگر کسی نے میڈیکل انشورنس کرالیا تو بیمار ہونے کی صورت میں اس کے لئے فاضل رقم سے استفادہ کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اضطراری کیفیت ہو تو اس رقم سے استفادہ درست ہوگا تاہم انشورنس کرانے کے عمل کا وبال اس پر ہوگا۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری لکھتے ہیں: اگر کسی نے لاعلمی میں صحت بیمہ کرالیا ہو تو اس پر توبہ واستغفار لازم ہے اور جمع شدہ رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونا جائز نہیں ہے۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کرانے والا زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوسکتا ہے، یہ حکومت کی جانب سے امداد ہے، یوں بھی ہم حکومت کے طرح طرح کے فلاحی ورفاہی اداروں سے مستفید ہوتے رہتے ہیں۔

مولانا ابوسفیان مظاہری لکھتے ہیں: صحت بیمہ کرانے والا جمع کردہ رقم سے جو زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے، اس کو قرض سمجھا جائے گا، لہذا تندرست ہونے کے بعد مریض پر اس زائد رقم کی ادائیگی ضروری ہوگی۔

مولانا برہان الدین سنبھلی لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کی اگر یہ صورت ہو کہ پالیسی ہولڈر اگر بیمار نہیں ہوا تو اس کی جمع کردہ ساری رقم واپس مل جاتی ہو تب تو زیادہ مالیت سے استفادہ جائز ہوگا اور اس کو کمپنی کی طرف سے تبرع سمجھا جائے گا، ورنہ جائز نہیں ہوگا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی لکھتے ہیں: اگر دوسرے کی مدد کی نیت سے صحت بیمہ کرائے تو اس کے لئے ضرورت کے وقت اپنی جمع شدہ رقم سے زیادہ کا علاج کرانا جائز ہے۔

مولانا شاہد علی قاسمی لکھتے ہیں: صحت بیمہ کرانے والا بیمار ہونے پر اپنی جمع شدہ رقم سے زیادہ سے مستفید ہوتا ہے، وہ اس کے حق میں جائز ہے، اور یہ دوسرے پالیسی ہولڈر کی طرف سے تبرع سمجھا جائے گا، کیونکہ ہر بیمہ کنندہ یہ سمجھ کر رقم جمع کرتا ہے کہ اگر میں بیمار نہیں ہوا تو اس کا بیمار ہونے والا بھائی اس رقم سے استفادہ کرے گا۔

۳- سرکاری ونجی اداروں میں مقصد کا جو فرق ذکر کیا گیا ہے اس کی بنا پر سرکاری میڈیکل انشورنس کے ادارے سے فائدہ اٹھانے کا حکم دوسرے اداروں سے مختلف ہوگا یا دونوں کا حکم ایک ہوگا؟

اکثر مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس ادارے سرکاری ہوں یا غیر سرکاری، چونکہ دونوں کے طریقہ کار میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب، قاضی عبد الجلیل صاحب اور مفتی عبد الرحیم صاحب بھوپال نے دونوں اداروں کے درمیان فرق کیا ہے، ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ چونکہ حکومت کا مقصد نفع اندوزی نہیں ہے، بلکہ عوام کی خدمت ہے، اس لئے اس اسکیم سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہے۔

مفتی محمد ثناء الہدیٰ صاحب لکھتے ہیں: اس مسئلہ میں سرکاری اور نجی اداروں کا حکم یکساں ہوگا، کیونکہ دونوں کے طریقہ کار میں فرق نہیں ہے، صرف یہ کہنا کہ سرکاری ادارے، سماجی تحفظ کے ادارے اور نجی کمپنیاں منافع کے حصول کے لئے یہ بیمہ کراتی ہیں اور سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے خرچ کی گئی زیادہ رقم کو امداد وتعاون مان لیا جائے گا صحیح نہیں، کیونکہ جو رقم بیمار نہ ہونے کی شکل میں بیمہ کمپنیوں کی ملکیت ہوگی، اس کو معاملات کے کس خانہ میں ڈالا جائے گا۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی لکھتے ہیں: چونکہ سرکاری ادارے اور نجی ادارے دونوں اس امر پر

متفق ہیں کہ اگر پالیسی ہولڈر بیمار ہوا تو ایک متعین اضافی رقم سے اس کی مدد کی جائے لیکن اگر پالیسی مدت میں وہ صحت یاب رہا تو اس کی یہ جمع شدہ رقم کالعدم قرار دی جاتی ہے۔ اس لئے دونوں کا حکم عدم جواز ہی کا ہوگا۔

مولانا عبداللطیف پالنپوری لکھتے ہیں: عدم جواز کی علت (سود، قمار) دونوں صورتوں میں موجود ہے۔

مولانا محی الدین غازی لکھتے ہیں: حکومت اور نجی اداروں کا حکم یکساں ہے، تاہم جہاں ضروری ہو وہاں "أهون البليتين" کے اصول پر سرکاری ادارے کو ترجیح دی جائے گی۔

مولانا خورشید احمد اعظمی لکھتے ہیں: سرکاری اداروں کے بارے میں یہ کہنا کہ حکومت اسے عامی خدمت کے لئے چلا رہی ہے، مغالطہ ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پھر یہ خدمت بہ فروخت کے لئے ہوتی، خواہ وہ پالیسی ہولڈر ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ سرکار بدون کسی معاوضہ عوام کے جر بر فروخت کی حفاظت اور ان کے لئے قیام امن کی ذمہ دار ہے۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: اگر حکومت بلا کسی پیشگی شرط اور انشورنس کے سوشل سیکورٹی کے تحت انسانی بنیادوں پر امداد دے تو اسے عطیہ کہا جا سکتا ہے اور اس سے استفادہ جائز ہو سکتا ہے، بصورت دیگر استفادہ جائز نہیں ہوگا۔

مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں: حکومت کا اپنی طرف سے مریض کے علاج میں زائد رقم خرچ کرنا اور مریض کا اس سے استفادہ جائز ہونا چاہئے لیکن چونکہ یہاں یہ مشروط ہے کہ حکومت صرف صحت بیمہ کرنے والوں کو ہی یہ سہولت دیتی ہے، جن لوگوں کا بیمہ نہیں ہے ان کو نہیں دیتی ہے لہٰذا یہ "كل قرض جر منفعة فهو ربا" کے تحت داخل ہوگا۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں: چونکہ حکومت کا مقصد نفع اندوزی نہیں، بلکہ سماجی تحفظ کی ذمہ داری کو پورا کرنا ہے، اس لئے پرائیویٹ و سرکاری بیمہ صحت کے اداروں کے احکام جداگانہ ہوں گے۔

قاضی عبدالجلیل صاحب لکھتے ہیں: سرکاری اداروں سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

مفتی عبدالرحیم صاحب بلوچ لکھتے ہیں: نجی اداروں اور پرائیویٹ کمپنیوں کا معاملہ سود و جوے پر مشتمل ہوگا لہٰذا ان سے معاملہ جائز نہیں ہے، البتہ سرکاری اداروں سے صحت بیمہ کرانے کے سلسلہ میں وہ الجوازہ دار شیخ عبدالمنعم نمر کے حوالہ سے لکھتے ہیں: حکومت کے زیر اہتمام جو اجتماعی بیمے ہوتے ہیں ان کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں، ان میں اجتماعی تعاون پایا جاتا ہے، خواہ ان کا دائرہ کار محدود ہو یا عام ہو، سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکاری طرف سے امداد و تعاون کا درجہ دیا جا سکتا ہے، کیونکہ حکومت مختلف اقسام سے زیادہ عوام کی نگرانی و مالی کفالت کی ذمہ دار ہے۔ آگے مفتی نظام الدین کے حوالے سے لکھتے ہیں: سرکاری بیمہ کمپنیوں کی طرف سے جو زائد رقم دی جاتی ہے اس کا وہی حکم ہوگا جو پرائیویٹ فنڈ کا ہے اور ہم اسے حکومت کی طرف سے عطیہ و انعام کہہ سکتے ہیں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کی اسکیم سے فائدہ اٹھانے میں سرکاری اور غیر سرکاری دونوں طرح کے اداروں کا حکم ایک ہوگا اور ان دونوں کے مقاصد کے جزئی فرق سے اس کے حکم میں کوئی فرق واقع نہیں ہوگا۔

مولانا شاہد لکھتے ہیں: جس طرح سرکاری میڈیکل انشورنس ادارہ سے صحت بیمہ کرانا جائز ہے اسی طرح پرائیویٹ ادارہ سے بھی جائز ہے، البتہ شرط یہ ہے کہ پرائیویٹ ادارہ دفع شدہ رقم کو صرف علاج پر ہی کاروبار میں خرچ نہ کرتا ہو۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے، اس کو سرکاری طرف سے امداد و تعاون کا درجہ دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

اکثر مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے ملنے والی

اضافی رقم کو تعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا ہے، کیونکہ عرف میں بے معاوضہ بطور احسان محض انسانی بنیادوں پر مدد کرنے کو تعاون اور امداد کہتے ہیں بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اگر سرکاری انشورنس ادارہ بغیر کسی شرط کے اور پہلے روپے جمع کرانے بغیر اگر یہ ادارے رقم دیں تو پھر یہ ان کی طرف سے تعاون ہوگا، جبکہ قاضی عبد الجلیل صاحب، مولانا ابوسفین صاحب مفتاحی، مولانا نعیم اختر صاحب قاسمی، مولانا سلطان احمد صاحب اصلاحی، ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب اور مفتی عبد الرحیم صاحب قاسمی کی رائے ہے کہ سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے دی جانے والی اضافی رقم ان کی طرف سے تعاون ہے اور اس کا لینا جائز ہوگا۔

مولانا خورشید احمد عظمی لکھتے ہیں: اگر اس کو امداد قرار دیا جائے تو یہ تعاون علی الاثم کے قبیل سے ہوگا، جو کہ ناجائز ہے۔

مولانا رحمت اللہ ندوی لکھتے ہیں: سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مقررہ رقم دیتا ہے اسے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ تعاون و تکافل کے شرائط اس پر منطبق نہیں ہوتے۔

مفتی حبیب اللہ صاحب لکھتے ہیں: سرکاری اس رقم کو امداد نہیں کہا جا سکتا ہے، کیونکہ اگر اس کے پیش نظر امداد ہوتی تو بغیر کسی عوض کے وہ یہ خدمت فراہم کرتی، تیمارداری کے نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم واپس مل جانی چاہئے۔

مولانا خورشید احمد عظمی لکھتے ہیں: یہ پالیسی ایک عقد و معاہدہ ہے، جس میں غرر و قمار کے ذریعہ نفع اندوزی ہوتی ہے اور یہ ایک ناجائز و حرام عقد ہے اس لئے اگر اس کو امداد و تعاون قرار بھی دیا جائے تو یہ تعاون علی الاثم کے قبیل سے ہوگا جو کہ ممنوع ہے۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: سرکاری کی طرف سے ملنے والی رقم کو امداد نہیں کہا جا سکتا ہے کیونکہ عرف عام میں بلا معاوضہ بطور احسان محض انسانی بنیادوں پر مدد کرنے کو تعاون اور امداد کہتے ہیں اور انشورنس اس کے بالکل ضد ہے۔

مولانا تنظیم عالم قاسمی لکھتے ہیں: سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے، اسے سرکاری طرف سے امداد وتعاون نہیں کہا جاسکتا ہے، بلکہ اگر تعاون پیش نظر ہوتا تو بیمار نہ پڑنے کی صورت میں پالیسی ہولڈر کو اس کی جمع کی ہوئی رقم واپس مل جانی چاہئے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے محض نام کے بدلنے سے حقائق تبدیل نہیں ہوں گے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی لکھتے ہیں: اگر پہلے سے رقم جمع کرنے کی شرط کے بغیر سرکاری ادارہ امداد دیتا ہے تو اس کا استعمال درست ہوگا۔

مفتی محبوب علی وفیضی اور مولانا عبد اللطیف صاحب لکھتے ہیں: حکومت اگر بطور امداد بغیر کسی شرط کے یہ رقم دے تب تو جائز ہے لیکن اگر یہ شرط لگائی ہو کہ ایک متعین رقم متعین مدت کے لئے جمع کرو اس مدت میں اگر تم بیمار ہوئے تو ہم خرچ کریں گے اور اگر بیمار نہیں ہوئے تو یہ رقم سوخت ہو جائے گی، تو یہ صورت جائز نہ ہوگی۔

قاضی عبد الجلیل قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شاہد علی قاسمی اور مفتی عبد الرحیم قاسمی کی رائے یہ ہے کہ سرکاری طرف سے دی جانے والی اضافی رقم امداد وتعاون قرار دیا جاسکتا ہے۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی لکھتے ہیں: سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ رقم یا مقررہ رقم دیتا ہے تو اس کو سرکاری طرف سے امداد اور تعاون کا درجہ دیا جانا چاہئے، کیونکہ بے کس اور مجبوروں اور معذوروں کے علاج ومعالجہ کی ذمہ داری سرکار وحکومت پر ہوتی ہے، چنانچہ اس کے لئے سرکار کی طرف سے ہسپتال قائم کئے جارہے ہیں جن میں مریضوں کا مفت علاج کیا جاتا ہے اور دوائیں مفت دی جاتی ہیں، سرکار اس طرح اپنی ذمہ داری ادا کرتی ہے، لہذا اس کو سرکاری امداد وتعاون کا ہی درجہ دیا جانا چاہئے۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کرانے والا زیادہ ولایت کے علاج سے مستفید ہوسکتا ہے، یہ حکومت کی جانب سے امداد ہے، گورنمنٹ کی امداد دینے میں دلی

مضاربت نہیں معلوم ہوتا، یوں بھی ہر صورت سے طرح طرح کے فلاحی اور رفاہی اداروں سے مستفید ہوتے رہتے ہیں، اس سے حد درجہ تشویش میں رہ کر ان سے انتفاع جائز ہونا چاہئے۔

۵- اگر میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت جائز نہیں ہے تو کیا اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی کوئی متبادل صورت ہو سکتی ہے، جو میڈیکل انشورنس کے بنیادی مقصد، غریبوں کے لئے گراں علاج کی سہولت فراہم کرنا، کو بھی پورا کرتا ہو اور شرعاً دائرہ جواز میں بھی ہو؟

اس سوال کے جواب میں عموماً مقالہ نگاروں نے یہ رائے دی ہے کہ زکوۃ وصدقات اور عطیات کا اجتماعی نظم، اور اس سے اس طرح کے ادارے قائم کئے جائیں جن سے ضرورت مندوں کا علاج کیا جائے۔

مولانا نیاز احمد عبد الحمید صاحب لکھتے ہیں: ملکی، صوبائی، ضلعی اور قومی پیمانے پر زکوۃ کا اجتماعی نظم، ضروریت اہل کا قیام، رفاہی تنظیموں کا قیام، صرف بھی خدمات کے لئے، رفاہی تنظیم کا قیام، زکوۃ کے مال سے ہسپتال کا قیام اور مستحقین زکوۃ اور فقراء و مساکین کے لئے مفت علاج کا انتظام۔

مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں: زکوۃ وصدقات سے علاج، اجتماعی مضاربت، جس کی صورت یہ ہے کہ چند افراد مل کر ایک کمیٹی تشکیل دیں اور اس کے جو ممبر مقرر ہوں وہ ماہانہ معین رقم اس میں جمع کرتے رہیں اور مضاربت کے اصول کے مطابق اس جمع شدہ رقم سے تجارت کی جائے، انشورنس تعاونی جس کی صورت یہ ہے کہ چند افراد مل کر قسط وار ایک مقررہ رقم آپس میں جمع کریں اور ان کا میں سے کوئی بیمار ہوں اس کی رقم اس کے علاج میں صرف کر دی جائے اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں حسب مطالبہ اس کی رقم واپس کر دی جائے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی لکھتے ہیں: اس مقصد کے لئے خیراتی وامدادی ادارے قائم

کئے جاسکتے ہیں، جن میں بغیر کسی پیشگی رقم کی ادائیگی کی شرط کے مفلوروں کی مدد کی جائے۔

مولانا عبداللطیف پالنپوری لکھتے ہیں: مسلمانوں کو چاہئے کہ عطیات کی مد سے ہر شہر میں اپنا الگ ہسپتال قائم کریں۔

مولانا خورشید احمد اعظمی لکھتے ہیں: باہمی کفالت کا ایک نظام بنالیا جائے، جس میں ہر صاحب استطاعت اپنی استطاعت کے مطابق یا کوئی متعینہ رقم تبرعاً جمع کرے، اور اس سے بغیر کسی شرط کے متاثرہ شخص کا تعاون کیا جائے۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: مسلم سرمایہ دار بطور وقف اعلیٰ معیار کے ہسپتال اور میڈیکل کالج قائم کریں جس سے پوری قوم مستفید ہو اور اس کی آمدنی سے ضرورت مندوں کا علاج بھی کیا جائے۔

مولانا رحمت اللہ ندوی لکھتے ہیں: شخصی طور پر رفاہی تنظیموں کا قیام، بیت المال کا قیام، غیر سودی قرضے، شعبہ زکوٰۃ وصدقات کو مستحکم بنانا، امدادی فنڈ ریلیف وغیرہ۔

مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی لکھتے ہیں: بیمہ کا متبادل تعاونی بیمہ ہے جس میں شرکاء اپنی اپنی مرضی سے فنڈ میں رقمیں جمع کراتے ہیں اور ختم سال پر اگر رقم بچ گئی تو وہ شرکاء کو حصہ رسدی واپس کردی جاتی ہے یا ان کی طرف سے آئندہ سال کے فنڈ کے لئے ان کے حصہ کے طور پر رکھ دی جاتی ہے۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے، ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانے کا کیا حکم ہے؟ اور اگر قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑ جائیں تو کیا ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا درست ہوگا؟

تقریباً تمام مقالہ نگاروں نے لکھا ہے کہ ایسے ملکوں میں جہاں داخل ہونے کے

انشورنس لازم کردیا گیا ہے، تو اس مجبوری کی حالت میں انشورنس کرانے کی حاجت ہوگی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مولانا نعمت اللہ قاسمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی اور مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں کہ ایسے ملکوں میں انشورنس کرانے کی اجازت تو ہوگی، لیکن کمپنی میں جمع کردہ رقم سے زیادہ کے استعمال کی اجازت نہیں ہوگی، بعض مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ ایسے ملکوں میں جہاں میڈیکل انشورنس لازمی قرار دیا گیا ہے بغیر کسی ناگزیر شرعی مجبوری کے جانے کی اجازت نہیں ہوگی۔

مولانا محی الدین غازی، مولانا نیاز احمد اور مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے، ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانا مجبوری ہے، اس لئے بوجہ مجبوری محض مجبوری کے بقدر گنجائش نقل کی جاتی ہے، اور زیادہ ہوجانے کی صورت میں انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا بوجہ مجبوری درست ہوگا۔

مولانا خورشید اعظمی لکھتے ہیں: اجباری یا لازمی انشورنس جسے حکومتیں ضروری قرار دیتی ہیں جائز ہے یہ بمنزلہ ٹیکس ہے جو حکومت کو ادا کیا جاتا ہے۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی لکھتے ہیں: عوارض کی بنیاد پر ضرورۃً اس کی اجازت ہوسکتی ہے اور اس جواز کی بنیاد "الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة، الضرر يزال، الحرج مدفوع، الضرورات تبيح المحظورات، كم من شيء يثبت ضمنا لا يثبت قصداً" جیسے قواعد ہیں۔

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی لکھتے ہیں: حکومتی قانون کی مجبوری کو فقہاء نے حاجت کے درجہ میں رکھا ہے، بنابریں حاجت کی وجہ سے جو محظورات جائز ہوجاتے ہیں وہ اس صورت میں بھی جائز ہوجانے چاہئیں، لیکن یہ ملحوظ رہے کہ ایسے ملکوں میں جانا جہاں یہ قانون رائج ہے، ہر کس و ناکس کے لئے جائز نہ ہوگا، صرف انہی لوگوں کے لئے جائز ہوگا جو وہاں کا باشندہ ہو یا کسی ناگزیر شرعی مجبوری کے تحت جارہا ہو۔

مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی شاہ الہدیٰ قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی اور مولانا فہیم اختر قاسمی لکھتے ہیں: اضطرار کی وجہ سے انشورنس کرانے کی اجازت ہوگی اور

انشورنس کرنے والے بیمار پڑ جائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے استفادہ جائز ہوگا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی لکھتے ہیں: جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے وہاں یہ انشورنس کرایا جا سکتا ہے، اور ضرورت کے تحت انشورنس کی اس سہولت سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

قاضی عبد الجلیل صاحب لکھتے ہیں: جن ممالک میں وہاں جانے والوں کے لئے میڈیکل انشورنس لازم کردیا گیا ہے، وہاں کے بارے میں سمجھا جائے گا کہ وہ حکومت اپنے یہاں آنے والوں سے اتنی رقم بطور فیس لیتی ہے، اگر وہ بیمار نہ ہو تو وہ اپنی فیس ادا کر چکا ہے اور اگر وہ بیمار ہو جائے تو حکومت کی طرف سے اس کے علاج پر جو خرچ ہوگا اس کو حکومت کی طرف سے امداد و تعاون سمجھا جائے گا۔

مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں: جن ممالک میں داخلہ کے لئے میڈیکل انشورنس قانوناً ضروری ہے ایسے ممالک میں سیر و تفریح اور سیاحت کے لئے جانا جائز نہیں ہے البتہ جن لوگوں کو وہاں جانا ضروری ہو تجارتی مقاصد کی غرض سے، دعوت و تبلیغ، یا کسی دوسرے مقاصد کے حصول کے لئے، الضرورات تبیح المحظورات کے تحت میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت ہوگی۔ ضرورت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وہ اس حد تک پہنچ جائے کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے گا یا ہلاک ہونے کے قریب پہنچ جائے گا، ایسی صورت میں حرام کا استعمال مباح ہے (الاشباہ والنظائر للسیوطی)، نیز وہاں مقیم مسلمانوں کے لئے صحت بیمہ سے کوئی مفر نہیں ہے، لہذا "اذا ضاق الأمر اتسع" کے تحت اس کی اجازت ہوگی، دیگر یہ کہ صحت بیمہ کے عدم جواز کی ایک وجہ غرر بھی ہے اور معاملات میں غرر سے بچنا محال ہو تو غرر کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے۔ ابن القیم فرماتے ہیں: ہر غرر حرمت کا باعث نہیں ہوتا ہے، اگر غرر معمولی ہو یا اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو معاملہ کے درست ہونے میں وہ مانع نہیں ہوتا ہے (زاد المعاد)، البتہ اپنی جمع شدہ رقم سے زائد سے مستفید ہونے کی اجازت نہ ہوگی۔

☆☆☆

عرضِ مسئلہ :

میڈیکل انشورنس

مفتی محمد [illegible]

سوال (۱) میڈیکل انشورنس کے متعلق جن متقدمین علماء کرام نے پہلے سوال کے جواب میں قدرے وضاحت کی بنا پر میڈیکل انشورنس کو ناجائز کہا ہے ان کے اسماء گرامی یہ ہیں: مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، قاضی عبدالحلیم قاسمی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا محمد امین غازی، مولانا ابرار الحق ندوی، مولانا نیاز احمد، مولانا خورشید اعظمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا عبداللہ قاسمی، ڈاکٹر ظفر اقبال صاحب، مولانا ابوالقاسم حیدری، مولانا اطہر حسن صاحب، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا نعمت اللہ قاسمی، مفتی تنظیم عالم قاسمی اور راقم الحروف محمد عبدالرحیم قاسمی۔ ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان (سورة المائدة: ۹۰) لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل (سورة النساء: ۲۹) كل قرض جر منفعة فهو ربا (كنز العمال) نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر (صحيح مسلم) كل قرض جر نفعا حرام أي إذا كان مشروطا (شرح [illegible]) ولا تعاونوا على الإثم والعدوان (سورة المائدة: ۲) [illegible]

اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام، الربوا فضل خال عن عوض بمعيار شرعي مشروط لأحد المتعاقدين في المعاوضة (الموسوعة الفقهية)، لا خلاف بين أهل العلم في تحريم القمار وإن المخاطرة من القمار (أحكام القرآن للجصاص)۔

دوسرا نقطہ نظر باہمی تعاون کے مقصد سے بیمہ کرانے کی اجازت ہے، یہ رائے مولانا شاہد علی قاسمی، مولانا نعیم اختر قاسمی اور مولانا سلطان احمد اصلاحی کی ہے، ان کی دلیل یہ آیت ہے تعاونوا علی البر والتقوی الآیہ، نیز حضرت مولانا یوسف لدھیانوی نے بھی امداد باہمی اور تعاون کی بنیاد پر بیمہ کی جائز صورت لکھی ہے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۲/۲۵۸)۔

مجوزین کی مستدلات یہ ہیں: احادیث رسول ﷺ: المومن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا (متفق عليه)، مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى (متفق عليه)، خير الناس أنفعهم للناس (رواه الدارقطني)، من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل (رواه مسلم)، من نفس وفي رواية فرج عن أخيه كربة من كرب الدنيا نفس وفي رواية فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيمة (مسلم، ابوداؤد، ترمذی)۔

سوال (۲): کے جواب میں مولانا محمد برہان الدین سنبھلی نے فرمایا کہ اگر بیمار نہیں پڑا تو جمع کردہ رقم سوخت ہوجاتی ہو تو اس میں قمار کی شان آگئی، لہذا یہ ناجائز ہوگا، اگر جمع شدہ کل رقم واپس مل جاتی ہو تو پھر زیادہ مالیت سے استفادہ کمپنی کی طرف سے گویا تبرع ہونے کی وجہ سے شرعاً جائز ہوگا، جمع کردہ رقم سے زیادہ اضافی رقم سے استفادہ کو ربوا اور قمار کی بنا پر ناجائز کہنے والے علماء کرام کے اسماء گرامی حسب ذیل ہیں: مولانا عبدالجلیل

قاضی قاضی امارت شرعیہ پٹنہ، مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا نیاز احمد، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا ابوالعاص حیدری، مولانا عبداللطیف پلنوی، مفتی محبوب علی دیوبندی، مولانا نعمت اللہ قاسمی، دور رقم المحروف محمد عبدالرحیم قاسمی۔

مولانا قاسمی الدین غازی نے علاج کا کوئی ذریعہ نہ ہونے کی بنا پر اضطراری حالت پر محمول کرکے سود زائد رقم سے علاج کو درست قرار دیا ہے تاہم انشورنس کرانے کا وبال اس پر ہوگا۔

مفتی تنظیم عالم قاسمی نے مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ زائد سے استفادہ کو درست قرار دیا:

۱- اس مرض میں جان ضائع ہونے کا خطرہ ہو۔

۲- اتنا غریب اور بے بس ہو کہ از خود علاج نہیں کرسکتا۔

۳- انشورنس کمپنی کے علاوہ دوسرے سے قرض ملنا ناممکن ہو۔

۴- انشورنس کمپنی سے حاصل شدہ زائد رقم صحتیابی کے بعد کمپنی کو واپس کردینے کا عزم رکھتا ہو۔

گویا زائد رقم اس کے حق میں قرض کی حیثیت میں ہوگی، اگر کمپنی کو واپس کرنے کی کوئی شکل نہ ہو یا کمپنی کو واپس کرنے کی صورت میں غلط جگہوں میں استعمال کرنے کا اندیشہ ہو تو بینک کے سود کی طرح وہ زائد رقم غرباء اور مساکین میں تقسیم کردی جائے گی، فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه (سورہ بقرہ، ۱۷۳) اور رسول اکرم ﷺ نے تبیلہ عرینہ کو ذریعہ علاج اونٹ کا پیشاب پینے کا حکم دیا (ترمذی، ۲۰) عالمگیری میں ہے یجوز للعلیل شرب البول والدم وأکل المیتة للتداوی، إذا أخبره طبیب مسلم

أن شفائه فيه ولم يجد من المباح ما يقام مقامه (عالمگیری ص ۵۵ ج ۵)، علامہ ابن نجیم مصری نے حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کو نگلنے کے لئے شراب پینے، مخمصہ کی حالت میں مردار کے کھانے اور جان کے تحفظ کے لئے بحالت اکراہ کلمہ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت دی ہے (الاشباہ ۹۳)۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب نے میڈیکل انشورنس کرانے والوں کو اپنی رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونے کی اجازت دیتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ حکومت کی جانب سے امداد ہے، گورنمنٹ کی امداد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔

مولانا شاہد علی قاسمی کی نظر میں جمع شدہ رقم سے زیادہ علاج میں خرچ شدہ رقم انشورنس کی اس اسکیم میں حصہ لینے والوں کی طرف سے تبرع ہے اس لئے جائز ہے۔ مولانا نعیم اختر قاسمی نے بھی جمع شدہ رقم سے زائد مالیت کے علاج سے مستفید ہونے کو جائز لکھا ہے۔ مولانا اطہر حسن صاحب نے جمع شدہ رقم سے زیادہ مالیت کے علاج میں خرچ ہوئی رقم کو قرض قرار دیا ہے، جس کا ادا کرنا لازم ہوگا یا قدرت نہ ہونے کی صورت میں سرکار یا تنظیم سے اس کو معاف کرانا پڑے گا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی نے لکھا ہے کہ اپنے مولیٰ سے حسن ظن کے تقاضہ سے بیماری سے محفوظ رہنے کا آرزومند ہو اور دوسروں کے تعاون کی نیت سے بیمہ کرائے، پھر ضرورت پڑنے پر جمع کردہ رقم سے زیادہ علاج کرائے تو اس کے لئے اس اضافی رقم سے استفادہ کرنا جائز ہوگا۔

سوال (۳) حکومتی اور نجی اداروں سے بیمہ کے عدم جواز میں یکسانیت:

حکومت کے انشورنس محکموں اور نجی کمپنیوں دونوں کے طریقہ کار میں ربا وقمار کی حقیقت مشترک ہونے کی بنا پر ان سے بیمہ کرانے کے عدم جواز میں دونوں کا حکم یکساں

تھے والے علماء کرام کے اسماء یہ ہیں: مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مفتی ثناء، بہدی قاسمی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا نیاز احمد حمید، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عبد اللطیف پالنپوری، مولانا نعمت اللہ قاسمی، مفتی تنظیم عالم قاسمی، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا اطہر حسن صاحبان۔

حکومتی اور نجی اداروں سے بیمہ کے جواز میں یکسانیت:

مولانا نصیر اختر قاسمی اور مولانا سلطان احمد اصلاحی سرکاری اور نجی دونوں قسم کے اداروں سے انشورنس کرا کر علاج کے لئے زندہ رقم کے استفادہ کو یکساں طور پر انشورنس کے مشابہ ہے۔ یہ امداد باہمی کا شعبہ ہے، خواہ اسے سرکاری طور پر چلایا جائے یا نجی طور پر۔

نجی اور سرکاری اداروں سے بیمہ کرانے کے حکم میں فرق:

مولانا قاضی عبد الخلیل صاحب فرماتے ہیں کہ سرکاری اداروں سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

مولانا محی الدین غازی حکومت اور نجی اداروں سے بیمہ کرنے کو منع کرتے ہیں، تاہم ضرورت کے وقت "اهون البليتين" کے اصول پر سرکاری ادارے سے بیمہ کرانے کو ترجیح دیتے ہیں۔

مفتی محبوب علی دہلی نے لکھا ہے کہ نجی کمپنیوں کی نیت تو تجارت کی ہے، اس لئے یہ اور بھی زیادہ برا ہے۔ البتہ جن ممالک میں مسلمانوں کی حکومت نہیں ان کی مؤثر طاقت ہے وہاں "الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت اس قانون پر عمل کرنے سے معافی کی امید ہے۔

مولانا شاہد علی قاسمی سرکاری بیمہ کے ادارہ سے صحت بیمہ کرا کے استفادہ کرنے کو

جائز کہتے ہیں اور پرائیویٹ کمپنی کے بیمہ سے استفادہ کی یہ شرط لکھتے ہیں کہ پرائیویٹ ادارے جمع شدہ رقم کو سود یا حرام پر مبنی کاروبار میں انویسٹ نہ کرتے ہوں۔

راقم الحروف محمد عبدالرحیم قاسمی نے "نظام الفتاویٰ" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ نجی اداروں اور پرائیویٹ و پبلک بیمہ کمپنیوں کا معاملہ سود و جوے پر مشتمل ہوگا، لہٰذا یہ معاملہ جائز نہیں، ان سے اگر انشورنس کرالیا تو چونکہ ان سے ملنے والی رقم آپسی معاملہ کی بنیاد پر ہوگی، اس لئے اس ملی ہوئی رقم میں اپنی اصل رقم سے زائد ملی ہوئی رقم کو اس کے وبال سے بچنے کی نیت سے صدقہ کرنا یا اپنی ملکیت سے نکالنے کا حکم متوجہ ہوتا ہے (نظام الفتاویٰ ص ۳۶۷) اس سے معلوم ہوا کہ نجی اداروں اور پرائیویٹ و پبلک بیمہ کمپنیوں سے بیمہ کرانے کی شرعاً اجازت نہیں اور اگر بیمہ کرالیا تو اپنی جمع کی ہوئی رقم کے علاوہ زائد رقم سے استفادہ کرنا شرعاً جائز نہیں ہوگا، بلکہ اس کو بغیر نیت ثواب ملکیت سے نکالنا ضروری ہوگا۔

سوال (۴) بیمہ دار کا سرکاری علاج تعاون نہیں لہٰذا ممنوع ہے:

سرکاری انشورنس ادارہ بیمہ دار کو علاج کیلئے جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے یہ پہلے سے رقم جمع کرنے کی شرط کے ساتھ مشروط ہے، لہٰذا یہ تعاون وامداد نہیں اور اس کو استعمال کرنا درست نہیں ہوگا، یہ رائے مندرجہ ذیل علماء کرام کی ہے: مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا نیاز احمد، مولانا خورشید اعظمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مفتی محبوب علی وجیہی اور مفتی تنظیم عالم قاسمی۔

مولانا محی الدین غازی نے لکھا ہے کہ اس رقم کے سوا کوئی چارہ علاج نہ ہو تو اسے استعمال کیا جائے گا، ورنہ احتراز ضروری ہوگا، مولانا نعمت اللہ قاسمی نے بھی اسی طرح لکھا

ہے کہ جب تک اضطرار کی صورت نہ ہو اس کے اختیار کرنے کی اجازت نہیں۔

بیمہ دار کا علاج یا امداد سرکاری تعاون ہے:

سرکاری انشورنس ادارہ علاج کیلئے جو مطلوبہ یا مقررہ رقم بیمہ دار کو دیتا ہے، اس کو سرکاری امداد و تعاون قرار دیا جائے گا، اس رائے کے حاملین مولانا قاضی عبدالخبیر، مولانا اطہر حسن، مولانا نعیم قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شاہد علی قاسمی اور راقم الحروف محمد عبدالرحیم قاسمی۔ حضرت مفتی نظام الدین صاحبؒ سابق مفتی دارالعلوم دیوبند تحریر فرماتے ہیں: حکومت کی بیمہ کمپنی اپنے قانون حکومت کے اعتبار سے رقم اپنے بیمہ کرنے والوں کو دیگی اس رقم کا حکم وہی ہوگا جو پرائیویٹ فنڈ میں حکومت یا محکمہ اپنے قانون کے اعتبار سے خواہ کسی نام سے دے ہم اس کو شرعاً عطیہ وانعام قرار دیکر اس کا لینا اور استعمال کرنا جائز قرار دیتے ہیں۔ یا ایکسیڈنٹ وغیرہ میں یا کسی جانی و مالی نقصان کے حادثہ میں جو رقم حکومت دیتی ہے اس کو ہم عطیہ شمار کرتے ہیں، اسی طرح اس رقم کو بھی حکومت کے عطیہ کے قبیل سے قرار دے سکتے ہیں جس حکومت سے اس ملی ہوئی رقم کو خواہ پنشن بیمہ کمپنی کے ذریعہ اور واسطہ سے دے اس کو یا اس کے کسی جزء کو ناجائز یا ربوا وغیرہ قرار دے کر اخراج عن الملک کا حکم شرعاً نہ ہوگا (نظام الفتاویٰ ۲/۳۶۷)۔

سوال (۵) بیمہ کے متبادل نظام کی تجویزیں:

مولانا سلطان احمد اصلاحی کی رائے ہے کہ سرکاری اور نجی انشورنس اسکیموں کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے کی کوشش کی جائے۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں: بیمہ صحت کرانے والا یہ سوچ لے کہ اگر میں بیمار پڑا تو میری یہ رقم میرے دوسرے بھائیوں کے کام آوے خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر

مسلم۔ مولانا نعیم اختر قاسمی کی نظر میں انشورنس ادارہ جمع شدہ سرمایہ میں اضافہ کی غرض سے غیر شرعی طریقہ اپناتا ہو تو ادارہ کا ایسا کرنا درست نہیں، بقیہ چیزیں خلاف شرع معلوم نہیں ہوتیں۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری کی تجویز ہے: عطیات کی مد سے اسپتال قائم کریں، ان میں غریبوں کا علاج زکوۃ کی مد سے مفت کیا جا سکتا ہے۔

مولانا ابو العاص وحیدی کی تجویز ہے: بیت المال قائم کیا جائے، رفاہی تنظیمیں بنائی جائیں، صدقات واجبہ و نافلہ سے اسپتال قائم کئے جائیں۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی کی تجویز ہے: خیراتی اور رفاہی ادارے کیلئے چندے سے فنڈ اکٹھا کیا جائے اور اس سے اسپتال قائم کریں، مولانا رحمت اللہ ندوی کی تجویز ہے: زکوۃ اور عطیات کا فنڈ الگ الگ ہو، ویلفیر سوسائٹیوں اور رفاہی اداروں کے ذریعہ ضرورت مندوں کی امداد کی جائے۔

مولانا خورشید اعظمی کی تجویز ہے: ہر صاحب استطاعت بطور تبرع متعینہ رقم جمع کرے، جس سے اس کا یا کسی فرد کا علاج کیا جائے۔

مولانا نیاز احمد کی تجویز ہے: رفاہی تنظیم کا قیام اور زکوۃ کے مال سے اسپتال کا قیام اور فقراء کے مفت علاج کا انتظام ہو۔

مولانا شاہد علی قاسمی لکھتے ہیں: سوالنامہ میں مفروضہ کمپنی کی جو تفصیلات ذکر کی گئیں وہ تقریباً شریعت کے دائرہ میں ہیں۔

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی نے تحریر فرمایا: بغیر پیشگی رقم کی ادائیگی کی شرط یا اس جیسی کوئی شرط لگائے بغیر ضرورتمندوں کی مدد کیلئے خیراتی و امدادی ادارے قائم کئے جائیں۔

مولانا محی الدین غازی نے لکھا ہے کہ تجارتی بنیادوں کے بجائے تعاونی بنیادوں پر ادارہ تشکیل دیا جائے جس میں دی گئی رقم تبرع کی حیثیت رکھے۔

مولانا ابرار خان ندوی کی تجویز ہے: انشورنس تعاونی کی صورت یہ ہے کہ چند افراد مل کر تقسیم وار ایک مقررہ رقم آپس میں جمع کریں، شرکا میں سے جو بیمار ہو اس کی رقم اس کے علاج میں صرف کردی جائے، بیمار نہ ہونے کی صورت میں حسب مطالبہ اس کی رقم واپس کردی جائے، شیخ وہبہ زحیلی نے تعاونی انشورنس کی بحث میں اس تیسری صورت کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، ایک صورت یہ بھی ہے کہ قسط جمع کرنے والا کمپنی کو مالک بنادے۔

مفتی تنظیم عالم قاسمی کی تجویز ہے کہ تمام شرکا، چندہ کی رقم جمع کرتے ہوئے، باہمی امداد کی نیت کرلیں، ان میں سے کسی کے بیمار پڑنے پر اس فنڈ سے رقم دی جائے اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں پیسہ فنڈ میں جمع رہے کسی کو واپس نہ کیا جائے، اسی سے ملتی جلتی شکل حضرت مولانا یوسف صاحب لدھیانوی نے لکھی ہے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۶/۲۵۷)۔

راقم الحروف محمد عبدالرحیم قاسمی نے جدید معیشت کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بیمہ کا متبادل تعاونی بیمہ ہے، جس میں شرکا، اپنی اپنی مرضی سے فنڈ میں رقمیں جمع کراتے ہیں اور سال کے دوران جن جن لوگوں کو کوئی نقصان پہنچا اس فنڈ سے ان کی امداد کرتے ہیں، پھر سال کے ختم پر اگر رقم بچ گئی تو وہ شرکا کو حصہ رسدی واپس کردی جاتی ہے، یا ان کی طرف سے آئندہ سال کے فنڈ کے لئے ان کے حصے کے طور پر رکھ دی جاتی ہے، شرعاً اس میں کوئی اشکال نہیں اور جتنے علماء نے بیمے پر گفتگو کی ہے وہ سب اس کے جواز پر متفق ہیں (اسلام اور جدید معیشت ص ۱۱۱ مصنف حضرت مفتی تقی عثمانی)۔

سوال (۶) میڈیکل انشورنس جبری ہو یا اختیاری جائز ہے:

مولانا نعیم اختر قاسمی کی رائے ہے کہ میڈیکل انشورنس میں حصہ لینا جبراً یا اختیاراً جائز ہے، لہٰذا علاج کے وقت اس کی سہولیات سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، مفتی حبیب اللہ قاسمی نے لکھا ہے: میڈیکل انشورنس فی نفسہ ناجائز ہے، البتہ عوارض کی بنا پر ضرورۃً اس کی اجازت ہوسکتی

ہے اور اس جواز کی بنیاد" الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة. الضرر يزال. الحرج مدفوع. الضرورات تبيح المحظورات. كم من شئ يثبت ضمنا لا يثبت قصدا" جیسے قواعد ہیں، جن ممالک میں میڈیکل انشورنس لازم کردیا گیا ہے وہاں تو قانونی مجبوری ہے لیکن جن ملکوں میں لازمی نہیں مذکورہ بالا اصولی کی بنیاد پر گنجائش نکالی جاسکتی ہے۔

قانونی مجبوری کی بنا پر بیمہ کرانا اور استفادہ کرنا جائز ہے:

جن ممالک میں رہنے والوں پر یا وہاں جانے والوں پر میڈیکل انشورنس لازم کردیا گیا ہے تو قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے اور اس سے فائدہ حاصل کرنے کی اجازت ہوگی۔ یہ رائے مندرجہ ذیل علماء کرام کی ہے:

مفتی شاہ الہدیٰ قاسمی مولانا محی الدین غازی، مولانا محمد ابرار خان ندوی، مولانا نیاز احمد عبدالحمید، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب، مولانا ابوالعاص وحیدی، مفتی محتسب علی وجیہی، مولانا اطہر حسن، مفتی عبدالرحیم قاسمی اور قاضی عبدالجلیل صاحب۔

دلائل: "يجوز التأمين الإجباري أو الإلزامي الذي تفرضه الدولة، لأنه بمثابة دفع ضريبة للدولة" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۳۴۲۲)۔ "المشقة تجلب التيسير. الضرورات تبيح المحظورات".

مولانا عبداللطیف بلندشہری کی رائے ہے کہ جتنی رقم جمع کی ہے اس سے زیادہ علاج کی سہولت حاصل کرنا جائز نہیں زائد رقم غرباء و محتاجوں کو بلا نیت ثواب تقسیم کردی جائے۔

جبری بیمہ جائز، استفادہ ناجائز:

مولانا خالد سیف اللہ قاسمی اور مفتی تنظیم عالم قاسمی کے نزدیک ان ممالک میں جانے یا رہنے کے لئے قانونی مجبوری کی بنا پر انشورنس کرایا جاسکتا ہے، جہاں رہنے یا داخلہ بغیر صحت بیمہ کرانا

قانونی طور پر لازم ہے، لیکن انشورنس کئے ہوئے سے استفادہ کرنا درست نہیں ہوتا نعمت اللہ قاسمی کہتے ہیں: اپنی رقم واپس لینا جائز ہوگا۔

بلا حاجت ان ملکوں میں جانے یا رہنے کی اجازت نہیں:

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی نے تحریر فرمایا کہ حکومتی قانونی کی مجبوری کو فقہاء نے حاجت کے درجہ میں رکھا ہے، بطور حاجت کی وجہ سے جو محظورات جائز ہو جاتے ہیں وہ اس صورت میں بھی جائز ہونے چاہئیں، لیکن اس صورت میں ایک بات یہ ملحوظ رکھنی ہوگی کہ جن ملکوں میں ایسے قوانین رائج ہیں جو اصلاً ممنوع شرعی ہیں، وہاں کا یہ شخص یا تو اصل باشندہ ہو یا باہر کا کوئی شخص ایسے کام سے گیا ہو جس کے لئے جانا شرعاً ناگزیر تھا، ورنہ ایسے ملکوں میں جانا اتنی مدت کے لئے کہ یہ قانون لاگو ہو جائے یا مستقل رہنا شریعت کے اصل حکم کی رو سے جائز نہیں۔

☆☆☆

دوسرا باب

میڈیکل انشورنس کا تعارف

میڈیکل انشورنس اور صحت کارڈ

پروفیسر الصدیق محمد امین الضریر ☆

موضوع کے بنیادی عناصر:

۱- میڈیکل انشورنس کی تعریف اور صحت کارڈ کے استعمال کا شرعی حکم۔

۲- مختلف کمپنیوں اور اسپتالوں کے مابین ایک متعین مدت کے لئے دوا اور آپریشن وغیرہ کے اہتمام کے ساتھ شہریوں کے علاج معالجہ سے متعلق طے پانے والے معاہدہ کا شرعی حکم۔

۳- کسی فرد اور اسپتال کے درمیان طے شدہ معاہدہ کا شرعی حکم۔

۴- علاج سے فائدہ اٹھانے والوں اور علاج کی ذمہ داری قبول کرنے والے ادارہ کے باہمی تعلق میں کسی تجارتی یا اداری انشورنس کمپنی کے واسطہ کا شرعی حکم۔

۵- معاوضہ کا مستحق ہونے کے لئے شفایابی کی شرط لگانے کا شرعی حکم۔

۱- میڈیکل انشورنس کی تعریف اور صحت کارڈ کے استعمال کا شرعی حکم:

اول- میڈیکل انشورنس کی تعریف:

قانون دانوں نے مختلف حیثیتوں سے بیمہ کی مختلف قسمیں کی ہیں، چنانچہ انہوں نے مقصد کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں کی ہیں: (الف) سوشل انشورنس (ب) اسپیشل انشورنس۔

سوشل انشورنس کا مقصد معاشرہ یا سماج کی عام مصلحت کی تکمیل ہے، جیسے مزدوروں کو

☆ لاکالج، جزیرہ ملاوی، محمد رشتی، سوڈان۔

درپیش بعض خطرات سے تحفظ فراہم کرنا جن کے لاحق ہونے سے وہ کام کرنے کی اہلیت سے محروم ہو سکتے ہیں مثال کے طور پر بیماری، معذوری اور بوڑھاپا۔ بیمہ کی اس قسم کا دارومدار انسانی تحفظ کے تصور پر ہے (۱۹) فقہ الاقتصاد فی الاسلام ۱۹۰، نظریۃ التامین ۸۰)۔

جہاں تک بیمہ کی خاص قسم کا تعلق ہے تو اس کا مقصد بیمہ پالیسی ہولڈر کی اپنی مخصوص مصلحت ہے (الوسیط للدکتور السنہوری ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۷۵، التامین فی القانون الصری والمقارن للدکتور احمد عوض ۳۹، اسلوب الاسلامی لمواجہۃ التامین للدکتور احمد عبد العزیز ۴۰) بیمہ کے ماہرین نے سوشل انشورنس کی متعدد تعریفیں کی ہیں جن میں سب سے بہتر تعریف ڈاکٹر سید عبد المطلب کی ہے۔ اس تعریف کو ریاست ہائے متحدہ امریکہ کی سوشل انشورنس سے متعلق اصطلاحات کی تعیین نے تسلیم کیا ہے۔ یہ تعریف مندرجہ ذیل ہے:

سوشل انشورنس خطرات کو کسی ادارہ کی طرف منتقل کر کے انہیں دور کرنے کا ایک وسیلہ ہے۔ یہ ادارہ عموماً سرکاری ہوتا ہے۔ بیمہ قانون کے مطابق معین شروط کے ساتھ مخصوص خسارہ کے واقع ہونے کی صورت میں ادارہ کے ممبر بننے والے افراد کو یہ ادارہ مخصوص خدمات فراہم کرنے کا پابند ہوتا ہے (۲۰) اسلوب الاسلامی لمواجہۃ التامین ۱۵۵)۔

سوشل انشورنس کا دائرہ

ایک شہر کے سوشل انشورنس کا دائرہ دوسرے شہر کے سوشل انشورنس کے دائرہ سے مختلف ہوتا ہے لیکن بعض قسمیں سوشل انشورنس کی دیرینہ کی بنا کی جاتی ہیں خواہ شہر کوئی بھی ہو۔ یہ قسمیں درج ذیل ہیں:

(۱) بوڑھاپے کا بیمہ (۲) اتفاقی موت کا بیمہ

(۳) معذوری کا بیمہ (۴) بے روزگاری کا بیمہ

(۵) صحت کا بیمہ (۶) حوادث کا بیمہ (بقیہ صفحہ آئندہ)

(۱۹) وانظر بحث التامین الآتی، دائرۃ المعارف لبیۃ القوانین الاسلامی ۳۵، التامینات الاجتماعیۃ والتکافل الاجتماعی فی الاسلام ۲۰۷، ۲۰۸، ۳۲۲)

میڈیکل انشورنس کی تعریف:

میڈیکل انشورنس سوشل انشورنس کی ایک قسم ہے۔ اسی وجہ سے سوشل انشورنس کی تعریف عام طور پر اس پر صادق آتی ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ بعض (فی کتاب التامین الصحی والتکافلی حلیۃ التقوی الاسلامیۃ ص ۱۳۰ از ڈاکٹر شوکت عمر الفیتوری) ماہرین نے میڈیکل انشورنس کی تعریف یوں کی ہے کہ میڈیکل انشورنس ایک ایسا نظام ہے جس کا دارومدار بیمہ پالیسی ہولڈر کو ممبر شپ یا ہیلتھ اور کردہ یا قسط وار ادائی جانے والی رقوم کے عوض انشورنس سسٹم کے طے کردہ حالات میں اس کی طرف سے خدمات یا سہولیات کی فراہمی پر ہے۔ ان قسطوں کو ادا کرنے میں مزدور، مالک اور بعض ممالک میں حکومت کی بھی شراکت ہوتی ہے (حوالہ سابق)۔

بعض (حوالہ سابق) لوگوں نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ میڈیکل انشورنس سوشل انشورنس کا ایک طریقہ ہے جس کا تعلق براہ راست صحت سے سماجی بیماریوں سے ہے جیسے عارضی بیماری، عدم صحت، بوڑھاپے کی مجبوری۔ اگر ایک طرف صحت بیمہ مریض کو طبی ادویہ وغیرہ فراہم کرتا ہے تو دوسری طرف مریض کی کوئی آمدنی نہ ہونے کی صورت میں مالی متبادل بھی فراہم کرتا ہے (حوالہ سابق)۔

دوم۔ صحت کارڈ:

صحت کارڈ ایک ایسا کارڈ ہوتا ہے جس کو انشورنس ادارہ بیمہ پالیسی ہولڈر کو عطا کرتا ہے۔ اس کارڈ کی بدولت بیمہ پالیسی ہولڈر میڈیکل انشورنس کی خدمات و سہولیات سے مستفید ہونے کا مستحق قرار پاتا ہے۔

سوم۔ میڈیکل انشورنس کا حکم:

میڈیکل انشورنس کے مذکورہ بالا مفہوم کی رو سے اس کے جواز کے سلسلے میں معاصر

فقہاء کے مابین مجھے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ اسی طرح اس سوشل سیکورٹی کے جواز کے سلسلے میں بھی مجھے کسی اختلاف کا علم نہیں جس پر میڈیکل انشورنس کا دارومدار ہے۔ بعض اسلامی اکیڈمیوں نے اس نظام کے جواز کے متعلق فیصلے کئے ہیں اور اس کو عام کرنے کی دعوت دی ہے۔ ان میں سے بعض فیصلے درج ذیل ہیں:

۱- "مجمع البحوث الاسلامیہ" کی دوسری کانفرنس منعقدہ قاہرہ مورخہ محرم ۱۳۸۵ھ مطابق مئی ۱۹۶۵ء کے فیصلہ میں کہا گیا ہے: پنشن کا سرکاری نظام اور اس کے مشابہ سوشل سیکورٹی کا نظام جو کہ بعض ملکوں میں رائج ہے، اسی طرح سوشل انشورنس کا نظام یہ سب جائز اعمال ہیں۔

۲- "مجمع البحوث الاسلامیہ" کی تیسری کانفرنس منعقدہ قاہرہ مورخہ ۷ رجب ۱۳۸۶ھ مطابق ۲۷ اکتوبر ۱۹۶۶ء کے فیصلہ میں کہا گیا ہے: جہاں تک تعاونی اور سوشل انشورنس اور ان دونوں کے ذیل میں آنے والے معذوری، بے روزگاری، بڑھاپے اور ناگہانی حادثات وغیرہ سے تحفظ کے لئے کرائے جانے والے میڈیکل انشورنس وغیرہ کا تعلق ہے تو دوسری کانفرنس اس کے جواز کا فیصلہ کر چکی ہے۔

۳- اسلامی قانون سازی سیمینار منعقدہ لیبیا مورخہ ربیع الاول ۱۳۹۲ھ مطابق مئی ۱۹۷۲ء کی سفارشات میں مذکور ہے:

سوشل سیکورٹی کا عام کرنا ضروری ہے تاکہ ہر خاندان کو ایسا اطمینان بخش آمدنی کا ذریعہ مل جائے جو اس کی کفالت کرنے والے کی وفات، معذوری یا دیگر کسی بھی انقطاع رزق کا باعث بننے والے سبب کے لاحق ہونے کے وقت اس کی کفالت کر سکے۔ میڈیکل انشورنس کے جواز کی بنیاد رعایا کی مصلحت ہے جس کی ذمہ داری حاکم وقت پر ہے اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ میڈیکل انشورنس کے نظام اور سوشل انشورنس کی تمام قسموں میں رعایا کی مصلحت ہے۔ خصوصاً غیر ترقی یافتہ ممالک کے لئے یہ نظام زیادہ ہی اہمیت کا حامل ہے، کیونکہ یہ ممالک صحت میں ہیلتھ سروس کی فراہمی پر قادر نہیں ہیں۔

۲- مختلف کمپنیوں اور اسپتالوں کے مابین ایک متعین مدت کے لئے دوا اور آپریشن کے اہتمام کے ساتھ شہریوں کے علاج معالجہ سے متعلق طے پانے والے معاہدہ کا شرعی حکم:

یہ معاہدہ بنیادی طور پر عقد اجارہ میں داخل ہے، لہٰذا اس سے اوپر اجارہ کا حکم ثابت ہوگا، اس معاہدہ میں اجارہ کی تمام شرطوں کا مکمل طور سے پایا جانا ضروری ہے، اجارہ کی بعض شرطیں تو اس کے الفاظ سے متعلق ہوتی ہیں جبکہ بعض شرطیں عقد کرنے والوں سے متعلق ہوتی ہیں اور ان میں سے بعض اجرت سے متعلق ہوتی ہیں جبکہ بعض کا تعلق محل سے ہوتا ہے۔

ہم یہ مان لیں کہ صیغہ اور عقد کرنے والوں سے متعلق شرطیں اس معاہدہ میں موجود ہیں، اسی طرح اجرت سے متعلق شرطیں بھی اس میں موجود ہیں، اس لئے کہ اس کے بارے میں مقرر و رقم کی بات کہی گئی ہے۔ اب محل کے بارے میں غور کرنا باقی ہے۔

اس معاہدہ میں محل تین چیزوں سے مرکب ہے:

اول- بذات خود مقصود (ایک متعین مدت کے لئے کسی ادارہ کے ملازمین کا علاج ومعالجہ) یہ صورت اشخاص کے اجارہ میں داخل ہے اور اس میں اجیر مشترک ہوتا ہے، یعنی اسپتال، ڈاکٹرز اور اسپتال کا عملہ جو ادارہ کے ملازمین کے علاج کا کام انجام دیتے ہیں۔ یہ سب اجیر مشترک کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا اس معاہدہ پر اجیر مشترک کے اجارہ کا حکم ثابت ہوگا۔

دوم- مریض کے اسپتال میں قیام کی صورت میں اسپتال کے بیڈ اور کمرے، یہ چیزیں اعیان کے منافع کے اجارہ کے قبیل سے ہیں۔ لہٰذا ان کے اوپر اعیان کے منافع کو اجارہ پر دینے کا حکم ثابت ہوگا۔

سوم- دوا اور آپریشن وغیرہ:

جہاں تک آپریشن کی بات ہے تو وہ پہلی شق میں داخل ہے اور جہاں تک دوا اور اس

جیسی چیز جیسے کھانے وغیرہ کا تعلق ہے تو یہ چیزیں اجارہ کا محل نہیں بن سکتیں، اس لئے کہ یہ اعیان کے قبیل سے ہیں اور اجارہ اعیان میں نہیں بلکہ اعیان کے منافع میں ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک متعین رقم کے عوض دوا وغیرہ کا التزام بیع شمار کیا جائے گا اور اس کے اوپر بیع کا حکم لگایا جائے گا۔

پہلی شق (ایک متعین مدت کے لئے ادارہ کے ملازمین کا علاج ومعالجہ):

اس کا حکم جاننے کے لئے ضروری ہے کہ ادارہ کے ملازمین کا مفہوم متعین ہو جائے۔ اسی طرح یہ بھی متعین ہو جائے کہ مدت سے کیا مقصود ہے؟ جہاں تک مقررہ مدت کی بات ہے تو مجھے سمجھ میں آتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ادارہ اسپتال کے ساتھ اس بات پر اتفاق کرے کہ اسپتال اس کے ملازمین کا علاج کرے گا اور بدلے میں ادارہ ہر مہینہ یا ہر سال ایک مقررہ رقم ادا کرے گا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسپتال اس مقررہ رقم کے بدلے مثلاً دو مہینہ تک علاج کرے گا اور پھر چھوڑ دے گا جیسا کہ عبارت سے یہی مفہوم ذہن میں آتا ہے۔ اگر مدت مقرر ہو اور اجرت بھی مقرر ہو تو مجھے اس اتفاق میں کوئی شرعی مانع نظر نہیں آتا۔

ادارے کے ملازمین سے مقصود کبھی تو تعداد کی تحدید کئے بغیر ادارہ کے تمام ملازمین ہوتے ہیں اور کبھی وہ ملازمین مراد ہوتے ہیں جن کی تعداد متعین ہو اور ان دونوں حالتوں میں یہ اتفاق غرر (دھوکہ) پر مشتمل ہے جو محل کے مجہول ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں مقدار نہ معلوم ہونے کی وجہ سے یہ غرر پیدا ہوتا ہے اور دونوں حالتوں میں علاج کے ضرورت مند افراد کی تعداد اور علاج کی نوعیت کے مجہول ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔

دوسری شق (اسپتال کے بیڈ اور کمرے) کا حکم:

میری رائے یہ ہے کہ اس صورت میں معاہدہ اعیان کے منافع کے اجارہ کے قبیل سے ہے۔ لہٰذا اس اتفاق میں اس کی تمام شرطوں کا پوری طرح پابند ہونا ضروری ہے اور اس کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عقد کے وقت منفعت معلوم ہو نیز جب منفعت قابل حل ہو تو اجارہ کی مدت کو بھی بیان کر دینا چاہئے۔

اور اس حالت میں منفعت بیڈ اور کمروں کا استعمال ہے اور یہ منفعت توسیع کی حامل ہے۔ لہٰذا اس کے اندر مدت کی تحدید ضروری ہے جبکہ اس اتفاق میں مدت کی تحدید نہیں ہے۔ مریض اسپتال میں کبھی ایک دن، کبھی ایک ہفتہ اور کبھی ایک مہینہ بھی ٹھہرتا ہے، اس لئے اس میں غرر ہے جس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

تیسری شق (دوا وغیرہ) کا حکم:

اس صورت میں اتفاق بیع ہے، لہٰذا اس پر بیع کا حکم لگایا جائے گا۔ بیع کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس چیز کو فروخت کیا جائے وہ معلوم ہو، یہاں بیع دوا ہے اور دوا کی نوعیت اور مقدار دونوں مجہول ہیں۔ لہٰذا اس اتفاق میں دو طرف سے غرر پایا جاتا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ اتفاق ہر پہلو سے غرر پر مشتمل ہے۔ اس اتفاق میں عقد بیع کا غرر ہے جس کے بارے میں خصوصی ممانعت وارد ہوئی ہے، اسی طرح اس میں عقد اجارہ کا غرر ہے جس کو فقہاء نے بالاتفاق بیع کے ساتھ ملحق کیا ہے، اسی طرح اس میں معقود علیہ میں غرر ہے۔ اس اتفاق کی ضرورت و حاجت بھی نہیں، کیونکہ اس غرر پر مشتمل طریقہ کے علاوہ علاج کے دوسرے جائز ذرائع موجود ہیں۔

اسی لئے اتفاق کی یہ صورت میرے نزدیک حرام ہے۔

۳۔ کسی فرد اور اسپتال کے درمیان طے شدہ معاہدہ کا شرعی حکم:

اس صورت کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص اسپتال سے اس بات پر معاہدہ کرتا ہے کہ وہ اسپتال کو ایک مقررہ رقم ادا کرے گا، اس کے بدلہ میں اسپتال سرجری اور دوا وغیرہ کے ساتھ اس شخص کے علاج کا معاہدہ کرتا ہے، اس صورت کا حکم سابقہ صورت کی طرح ممانعت کا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں بھی غرر پایا جاتا ہے۔ یہ غرر دوا کی مقدار اور اس کی نوعیت کے مجہول ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ مزید برآں علاج کے حصول کے مجہول ہونے سے بھی غرر پایا

جاتا ہے، اس لئے کہ کبھی وہ شخص مقررہ رقم ادا تو کر دیتا ہے لیکن متعین وقت میں اس کو علاج کی ضرورت ہی نہیں پڑتی، کبھی اس کی موت اپنے گھر میں ہوتی ہے اور کبھی کسی حادثہ کے پیش آنے کی وجہ سے راستہ ہی میں اس کا انتقال ہو جاتا ہے اور اسپتال کو اس کا علاج کرنے کا موقع ہی نہیں ملتا، تو کس بنیاد پر وہ رقم اسپتال کے لئے حلال ہو جائے گی جو اس نے اس شخص سے لی ہے۔ اس صورت میں بغیر کسی مجبوری کے غرر کا ارتکاب ہو رہا ہے، اس لئے کہ یہ شخص مرض لاحق ہونے پر اسپتال جا کر جائز طریقہ سے اس سے معاہدہ کر سکتا ہے۔

۴- علاج سے فائدہ اٹھانے والوں اور علاج کی ذمہ داری قبول کرنے والے ادارہ کے باہمی تعلق میں کسی تجارتی یا امدادی انشورنس کمپنی کے واسطہ کا شرعی حکم:

علاج سے فائدہ اٹھانے والوں اور اسپتال کے درمیان کسی تجارتی بیمہ کمپنی کا آنا کسی بھی صورت میں درست نہیں ہے۔

اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے اجلاس منعقدہ شعبان ۱۳۹۸ھ میں تجارتی بیمہ اور اس کی تمام انواع واقسام کی حرمت کے بارے میں فیصلہ کیا جا چکا ہے، اسی طرح جدہ فقہ اکیڈمی کے اجلاس دوم منعقدہ ربیع الثانی ۱۴۰۶ھ مطابق دسمبر ۱۹۸۵ء کے فیصلہ میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ تجارتی بیمہ کمپنیوں کے عقد میں تجارتی کمپنیوں کی مجوزہ قسطوں کی وجہ سے بہت زیادہ غرر پایا جاتا ہے، یہ غرر عقد کے لئے مفسد ہے۔ لہٰذا یہ شرعاً حرام ہے۔ میرے خیال میں اس کے بعد تجارتی بیمہ کمپنیوں کے بارے میں بحث کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی ہے۔ جہاں تک علاج کرانے والوں اور اسپتال کے مابین تعلقات کے قیام کے لئے تعاونی بیمہ کمپنی کے بیچ میں آنے کی بات ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ تمام معاصر فقہاء کے نزدیک تعاونی بیمہ کمپنیوں کے ساتھ کاروبار کرنا جائز ہے۔ سوال یہاں اس طریقہ کے بارے میں باقی رہ جاتا ہے جس کے ذریعہ تجارتی بیمہ کمپنی بیچ میں آتی ہے۔ اگر ادارہ اور اسپتال کے درمیان یا ان

اسپتال کے درمیان آنے کا مقصود یہی ہے جو دوسرے اور تیسرے نقطہ میں مذکور ہے تو یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ طریقہ قطع نظر اس کے کہ کسی کو اپنا لے وہ اولیٰ ہے، بذات خود ممنوع ہے۔

ادارہ اور اسپتال یا فراہم چیلنجز کے نظم میں آنے کا جو جائز طریقہ وہی ہے جس کو اسلامی تعاونی کمپنیاں مشترکہ تحفظ صحت کے نظام کے تحت اختیار کرتی ہیں۔

۵- معاوضہ کا مستحق ہونے کے لئے شفایابی کی شرط لگانے کا شرعی حکم:

اس سلسلے میں فقہاء کی آراء کا خلاصہ یہ ہے:

ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانا کبھی اپنے رائے نظر سے ہوتا ہے اور کبھی "جعالہ" کے لفظ سے اگر شرط صیغہ اجارہ کے ذریعہ سے ہو تو تمام مالکیہ کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ "المدونۃ" (دیکھئے المدونۃ الکبریٰ ج ۴ ص ۴۰۰) "الحطاب" (دیکھئے مواہب الجلیل ج ۵ ص ۴۰۰) اور "الشرح الکبیر" (الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ج ۴ ص ۵۷) اور اس کے حاشیہ میں ہے، لہٰذا ڈاکٹر یا ری سے شفایابی کے حصول پر حق اجر قرار پائے گا۔ الشرح الصغیر (الشرح الصغیر علی اقرب المسالک ج ۴ ص ۴۰۰) میں مذکور ہے کہ پہلی قول زیادہ صحیح ہے۔ فقہاء حنابلہ میں سے ابن ابی موسیٰ نے اس کو جائز قرار دیا ہے جیسا کہ "المغنی" میں ابن قدامہ (المغنی ابن قدامہ ج ۵ ص ۴۰۰) کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے، ان دونوں کے علاوہ مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

اگر شرط جعالہ کے ذریعہ سے ہو تو شافعیہ کے نزدیک اور ابن قدامہ کی روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک جائز ہے، جبکہ "المقنع" کے مصنف کی روایت کے مطابق مذہب کے صحیح قول کی رو سے جائز نہیں ہے، فقہاء مالکیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے، دسوقی کا کہنا ہے کہ اس سلسلے میں امام مالک کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول تو عدم جواز کا ہے جو "المدونۃ" میں مذکور ہے اور ایک قول جواز کا ہے۔ دردیر نے "الشرح الکبیر" میں دسوقی نے ذکر کیا ہے کہ ڈاکٹر کے لئے شفایابی کی شرط لگانا جیسا کہ اجارہ کے قلم میں ہوتا ہے اگرچہ شرط جعالہ کے ذریعہ لگائی گئی

ہو، دردیر نے الشرح الصغیر میں بیان کیا ہے کہ یہ شرط اجارہ کے ضمن میں ہوگی اگر لفظ "جعالہ" کے ذریعہ نہ لگائی گئی ہو، صاوی نے ان سے اس بات میں اتفاق کیا ہے کہ اگر عقد میں جعالہ کی صراحت نہ ہو تو یہ شرط اجارہ کے حکم میں ہوگی ورنہ جعالہ قرار پائے گی جو لازم نہیں ہوگی۔ حنفیہ کے نزدیک صیغۂ جعالہ کے ذریعہ ڈاکٹر سے شرط لگانا جائز نہیں ہے، اسی طرح ان کے نزدیک یہ صیغۂ اجارہ کے ذریعہ سے بھی جائز نہیں ہے، جعالہ کے سلسلے میں ان کے اقوال سے مجھے یہی معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ اس موضوع کے سلسلے میں مجھے ان کی طرف سے صراحت کا علم نہیں ہے۔

ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کے عدم جواز کے قائلین میں سے "ظاہریہ" بھی ہیں۔ علامہ ابن حزمؒ کا کہنا ہے کہ ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانا بالکل ہی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کسی کو شفا دینا یا نہ دینا اللہ کے ہاتھ میں ہے یہ کسی آدمی کے ہاتھ میں نہیں ہے اور شفایابی پر قادر صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے (المحلی: ۲۰/۱۰)۔

عدم جواز کی صراحت زیدیہ نے بھی کی ہے۔ ان لوگوں نے ممانعت کی علت یہ بتائی ہے کہ شفا دینا ڈاکٹر کے ہاتھ میں نہیں ہے (البحر الزخار: ۲۰۲)۔ جو حضرات ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط کے جواز کے قائل ہیں انہوں نے دوا کی ذمہ داری مریض پر عائد کی ہے، اگر یہ ذمہ داری ڈاکٹر پر عائد کی جائے تو عقد درست نہ ہوگا۔

ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کے سلسلے میں میری رائے:

میرے نزدیک یہ شرط چاہے صیغۂ اجارہ سے ہو یا لفظ "جعالہ" سے جائز نہیں ہے اس کے وجوہ یہ ہیں:

(۱) ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانا صیغۂ اجارہ کے ذریعہ سے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے اندر کل عقد میں غرر پایا جاتا ہے، نیز عقد سے جڑی ہوئی شرط کے اندر بھی غرر ہے۔ اس لئے کہ جس چیز پر عقد ہو رہا ہے وہ شفایاب ہونے تک علاج کرنا ہے، اس کے اندر غرر مدت علاج کا علم نہ ہونے کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے، کیونکہ مریض کبھی تو ایک دن کے علاج کے بعد بھی

ایک ہفتہ کے علاج کے بعد اور کبھی ایک مہینہ کے علاج کے بعد شفایاب ہوتا ہے۔ لہٰذا معاوضہ کا دارومدار شفایابی پر ہے۔

اس عقد اجارہ میں شرط کی وجہ سے پیدا ہونے والا ایک دوسرا غرر بھی ہے۔ مریض ڈاکٹر کو اپنے علاج پر معاوضہ ادا کرتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ ایک مقررہ رقم کے بدلے وہ اپنی بیماری سے شفایاب ہو جائے، یہ شرط فاسد ہے جو عقد کے لئے مانع ہے۔ اس شرط کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ اس کے وجود ہی میں غرر ہے۔ اس لئے کہ شفایابی کبھی ملتی ہے اور کبھی نہیں ملتی۔

کاسانی کا کہنا ہے کہ صحت بیع کی شرطوں میں سے ایک بیع کا فاسد شرطوں سے پاک ہونا بھی ہے، پھر وہ کہتے ہیں کہ فاسد شرطوں کی بہت ساری قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک شرط تو یہ ہے کہ اس کے وجود ہی میں غرر ہو بایں طور کہ جس چیز کی شرط لگائی گئی ہو اس کے وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہو اور حال میں اس کی واقفیت ممکن نہ ہو (البدائع ۵، ۱۹۸)۔

اسی وجہ سے میری رائے معاوضہ کے استحقاق کے لئے ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کے سلسلے میں عدم جواز کی ہے۔

(۲) لفظ حوالہ کے ذریعہ ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حوالہ جیسا کہ ابن رشد نے اس کی تعریف کی ہے "ایک منفعت پر اجارہ ہے جس کے حصول کا گمان ہو"۔

حوالہ فقہاء کے نزدیک جائز ہے، حوالہ کے جواز کے قائلین کا کہنا ہے کہ از روئے قیاس حوالہ میں غرر ہے، اس لئے کہ اس کے اندر عمل مجہول ہوتا ہے نیز مدت بھی، اس لئے کہ عامل کام سے فراغت کے بعد ہی مزدوری کا مستحق ہے اور یہاں وقت مجہول ہوتا ہے، البتہ حاجت کے وقت حوالہ جائز ہے۔

وہ حاجت جو باہمی لین دین کے معاملہ میں غرر کو غیر موثر بنا دیتی ہے متعین ہے اور اس کے تعین سے مراد یہ ہے کہ مقصد کے حصول کے لئے اس ایک راستہ کے سوا جس میں غرر پایا جا رہا

ہے بقیہ تمام جائز راستے بند ہو چکے ہوں اور یہ صورت شفایابی سے مشروط معاملہ میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ مریض کے لئے ممکن ہے کہ وہ علاج کے سلسلے میں شرعی شرطوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ڈاکٹر کے ساتھ اجارہ کا معاہدہ کرے، عرف عام میں یہی طریقہ رائج ہے، لہذا شفایابی پر معاملہ کی ضرورت ہی نہیں، نیز شفایابی جیسا کہ ماہرین کا کہنا ہے اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ اللہ کے علاوہ اس پر کوئی قادر نہیں (الجوہر النقی ۸/۲۲۷، الکفایہ ۸/۲۲۷)۔

اس لئے میری رائے یہ ہے کہ جس معاملہ کا دارومدار شفایابی پر ہو وہ جائز نہیں ہے اگرچہ وہ امر مریض ہی کی جانب سے کیوں نہ ہو۔

اگر دوا کی ذمہ داری ڈاکٹر پر ہو تو پھر ممانعت اور زیادہ شدید ہو جائے گی، اس لئے کہ ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کو جائز قرار دینے والوں نے یہ شرط عائد کی ہے کہ اس صورت میں دوا مریض کی طرف سے ہوگی۔

ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کو جائز قرار دینے والوں نے جھاڑ پھونک کے جواز سے متعلق حدیث سے بھی استدلال کیا ہے، یہ حدیث صحیح ہے لیکن اس حدیث سے ان کا دعوی ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ جھاڑ پھونک پر اجرت لینا جائز ہے۔ اس میں شفایابی کی شرط کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

مصادر ومآخذ

کتب فقہ:

فقہ حنفی کی کتابیں

۱- بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع- علاء الدین ابو بکر مسعود کاسانی متوفی 587ھ- مطبعۃ الجمالیہ مصر 1910۔

۲- رد المحتار علی الدر المختار- محمد امین بن عمر عابدین الشہیر بابن عابدین متوفی 1252ھ- مصر بولاق۔

فقہ مالکی

۳- المدونۃ الکبری- روایۃ سحنون بن سعید التنوخی عن الامام عبد الرحمن بن القاسم بن خالد العتقی متوفی 179ھ- مطبعۃ السعادۃ 1323ھ۔

۴۔ المنتقی شرح موطا امام مالک۔ ابو الولید سلیمان بن خلف الباجی الاندلسی متوفی 494ھ۔ مطبعۃ السعادۃ۔

۵۔ مختصر الجواہر الثمینۃ۔ محی الدین ابو محمد عبد اللہ بن محمد بن مرسی الشافعی متوفی 616ھ۔ مطبعۃ السعادۃ۔

۶۔ الذخیرۃ۔ شہاب الدین احمد بن ادریس القرافی متوفی 684ھ۔ مطبعۃ دار الغرب الاسلامی۔

۷۔ الشرح الصغیر مع حاشیۃ الدسوقی۔ احمد بن محمد بن احمد الصاوی الشہیر بالدردیر متوفی 1201ھ۔ مطبعۃ الازہریۃ۔

۸۔ الشرح الکبیر مع حاشیۃ الصاوی۔ مطبعۃ دار الفکر۔

۹۔ الشرح الکبیر۔ ابو الحسن علی بن عبد اللہ الدسوقی۔ مطبعۃ الحلبی۔

۱۰۔ بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد۔ ابو الولید محمد بن احمد بن محمد بن احمد القرطبی متوفی 595ھ۔ مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی۔

فقہ شافعی

۱۱۔ الحاوی الکبیر فی شرح مذہب الامام المزنی۔

۱۲۔ نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج۔ شمس الدین محمد بن ابی العباس بن حمزۃ بن شہاب الدین الرملی متوفی 1004ھ۔ مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی۔

فقہ حنبلی

۱۳۔ المغنی۔ ابو محمد عبد اللہ بن احمد بن محمد بن قدامۃ المقدسی متوفی 620ھ۔ عالم الکتب بیروت۔

۱۴۔ حاشیۃ علی المغنی۔ مطبعۃ مکتبۃ الریاض الحدیثۃ۔

دیگر فقہی مسالک

۱۵۔ المحلی بالآثار فی شرح المجلی بالاختصار۔ محمد بن یحیی بن سعد بن حزم بن خلف بن معدان الحمیری متوفی 840ھ۔ مطبعۃ القاہرۃ۔

۱۶۔ المحلی۔ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم الظاہری متوفی 456ھ۔ مطبعۃ [illegible]

دیگر مؤلفات

۱۷- الضرر وآثاره في الفقه الإسلامي لـ د. عبد الصديق محمد أمين الضرير - دوسرا ایڈیشن 1416ھ۔

کتب قانون

۱- الوسيط لعبد الرزاق أحمد السنهوري - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر۔

۲- التأمين في القانون المصري والقانون المقارن - للدكتور عبد المنعم البدراوي - مطبعة نهضة مصر۔

۳- الأسلوب الأسلامي لمعاملات التأمين - للدكتور السيد عبد المطلب عبده سليمان - ایڈیشن

۴- التأمين الجماعي وأثره في حرية التعاقد العاملة - المركز العربي للدراسات الاجتماعية

۵- التأمينات الاجتماعية والتكافل الاجتماعي في الإسلام - المركز العربي للدراسات الاجتماعية - الخرطوم۔

۶- قانون أحمد الحمد للتأمين الصحي ۱۹۹۳ء - عمان۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس، تعارف اور مقاصد

ڈاکٹر محمد ہیثم الایوبی ☆

یہ مقالہ میڈیکل انشورنس سے متعلق ہے۔ اس موضوع کی تمہید میں ہم سب سے پہلے صحت اور انشورنس کی تعریف الگ الگ بیان کریں گے اور اس کے بعد میڈیکل انشورنس کی تعریف، اس کی تاریخ، انواع واقسام، مقاصد واہداف کا تذکرہ کریں گے تاکہ اس سلسلہ میں احکام شرعیہ تک رسائی حاصل ہو سکے۔

صحت:

نصف صدی قبل عالمی صحت کے ادارہ نے اپنے دستور میں صحت کی تعریف ان الفاظ میں کی تھی: صحت محض مرض یا بیماری یا معذوری کا فقدان نہیں بلکہ صحت یہ ہے کہ انسان جسمانی، نفسیاتی اور سماجی ہر طرح کی بیماریوں سے محفوظ رہے۔

اس تعریف سے ہمیں نبی کریم ﷺ کی وہ حدیث یاد آتی ہے جو صحیح ابن ماجہ میں حضرت ابوبکرؓ سے مروی ہے: "سلوا الله المعافاة فإنه لم يؤت أحد - بعد اليقين - خيراً من المعافاة" (اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگو، کیونکہ ایمان کے بعد عافیت سے بہتر کوئی چیز نہیں ہے)۔

عالمی ادارہ صحت کی اس تعریف کو کافی سراہا گیا۔ اس سے پہلے یورپ کے اطباء صحت

☆ رئیس اکادمی برائے عربی زبان دمشق، رکن مجلس ادارہ، قاہرہ و جدہ۔

کی تعریف محض مرض کی عدم موجودگی سے بیان کرتے تھے اطبا ویسے ہی جیسے ہم لوگ حیات کی تعریف عدم موت سے کرتے ہیں۔

ہماری اسلامی اور عربی ثقافت کے علمبردار اطبا نے اس میدان میں بیشمار ناقابل کارہائے نمایاں انجام دیئے جبکہ اس صدی کے نصف اول تک دانشوران یورپ والوں کا کوئی علم نہیں تھا۔

صحت بقول علی بن عباس ایک جسمانی کیفیت ہے جس کی بدولت انسانی افعال صحیح رفتار میں پایۂ تکمیل کو پہنچتے ہیں۔

یا صحت جیسا کہ سات سو سال قبل ابن النفیس نے کہا تھا: وہ جسمانی کیفیت ہے جس کی وجہ سے انسانی افعال صحیح طریقہ پر انجام پاتے ہیں اور مرض اس کے برعکس جسمانی کیفیت کا نام ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہمارے تمام اطبا کے نزدیک صحت بنیادی شی اور اصل سرچشمہ ہے اور مرض صحت کے برعکس کیفیت سے عبارت ہے۔

علی بن عباس نے بہت ہی فصیح و بلیغ اور مختصر عبارت میں صحت کی تعریف "اعتدال بدن" سے کی ہے۔

انسان کا کوئی بھی کام نقصان کے احتمال سے خالی نہیں ہوتا، اگر کوئی پیدل چلتا ہے تو ممکن ہے کہ اس کا پیر پھسل جائے اور وہ گر پڑے، اس کا ہاتھ ٹوٹ جائے اور اس کی صحت برباد ہو جائے۔ ممکن ہے کہ بس میں سوار آدمی کو کوئی حادثہ لاحق ہو جائے اور اس کو اسپتال جانا پڑے، اس میں بھی صحت کا نقصان ہے۔ گھر میں سونے ہوئے کسی آدمی پر اس کے گھر پر کوئی آفت آ سکتی ہے اور اس سے اس کا گھر برباد ہو سکتا ہے اگر کوئی تاجر ہے تو ممکن ہے کہ اس کا سامان ڈھونے والی کشتی ڈوب جائے اور اس کا سامان تجارت برباد ہو جائے لیکن ان تمام صورتوں میں نقصان سے اندیشہ ہے یقین کا درجہ نہیں دے سکتے محض یہ شک ہی ہوتا ہے جس

کے بارے میں انسان سوچتا ہے جیسے کوئی شک کے ساتھ موت کے بارے میں سوچتا رہتا ہے۔

ایک مسلمان کی نظر میں اس طرح کے نقصانات کا خیر و شر سے کوئی تعلق نہیں اور نہ درستگی اور خطا سے اس کا کوئی ربط ہے، تاہم اس میں اللہ کی رضامندی یا ناراضگی شامل ہے، اس لئے کہ اللہ فرماتا ہے: وعسیٰ أن تکرھوا شیئا و ھو خیر لکم و عسیٰ أن تحبوا شیئا و ھو شر لکم (سورہ بقرہ:۲۱۶) (ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے لئے اچھی ہو، اسی طرح ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو پسند کرو اور وہ تمہارے لئے بری ہو)۔

ایسے امور میں تجارت افضل احوال میں سے ہے جن میں خطرات کے پیش آنے کا احتمال ہوتا ہے۔

کوئی عقلمند آدمی اس بات میں اختلاف نہیں کرے گا کہ مال و دولت، جسم و بدن اور پھلوں کو ممکنہ خسارہ سے بچانے کے لئے انسان کو ضروری اقدام کرنا چاہئے یا یہ کہ اگر کوئی حادثہ پیش آجائے تو اس کے اثر کو زائل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، یہ خلیفہ راشد عمر بن خطابؓ کے کلام سے ثابت ہے، آپؓ نے فرمایا کہ یہ اللہ کے ایک فیصلہ سے دوسرے فیصلہ کی طرف بھاگنا ہے۔ خطیب نے اپنی تاریخ میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "جو برائی سے بچتا ہے اس کو بچایا جاتا ہے"، اور ہمیں آپ ﷺ نے سکھایا، میرے ماں باپ آپ ﷺ پر قربان ہوں کہ ہم ان خطرات سے کیسے بچیں۔ اسی طرح بخاری و مسلم میں حضرت ابوموسیٰ اشعری سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "جو کوئی ہماری کسی مسجد یا بازار سے گذرے اور اس کے ساتھ تیر ہو تو اس کو پکڑ کر چلے یا فرمایا کہ تھام کر چلے کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ کسی مسلمان کو چوٹ پہنچائے"۔

اللہ کے رسول نے اس امت کی بھلائی کو تفصیل سے بیان کیا ہے، چنانچہ بھلائی پر تعاون کے سلسلے میں اللہ کے رسول نے متعدد احادیث میں اس کی اہمیت اور ضرورت کو بیان فرمایا ہے، بخاری و مسلم میں حضرت ابوموسیٰ اشعری سے مروی ہے: "المؤمن للمؤمن کالبنیان

یشد بعضہ بعضاً"۔

ایک مومن دوسرے مومن کے لئے عمارت کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے حصہ کو تقویت پہنچاتا ہے۔ امام قرطبی لکھتے ہیں کہ کوئی عمارت اس وقت تک مکمل اور نفع بخش نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کا بعض حصہ بعض سے مربوط نہ ہو اور ایک دوسرے کو مضبوطی نہ عطا کرتا ہو۔

مصالح اور منافع کے حصول کا یہ ایک ایجابی پہلو ہے جو کہ تعاون علی البر کا ایک مظہر ہے، تعاون علی البر کا ایک دوسرا مظہر اور پہلو بھی ہے، وہ یہ کہ مومنین سے مفاسد کو دور کیا جائے، برائیوں سے ان کو بچایا جائے، ان کے مصائب و پریشانیوں کو ختم کیا جائے، بخاری و مسلم نے حضرت ابن عمرؓ سے ایک حدیث روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے، نہ تو وہ اپنے بھائی پر ظلم کرتا ہے اور نہ اس کو رسوا کرتا ہے اور جس شخص نے اپنے بھائی کے اوپر کسی خطرہ کو پیش آتے ہوئے دیکھا اور اس کو بچانے کے لئے کوئی کام نہ کیا یا اس کو کوئی خطرہ لاحق ہو گیا اور اس نے اس مصیبت زدہ شخص کو خطرہ سے بچانے کے لئے کوئی کام نہ کیا تو سمجھ لو کہ اس نے اپنے بھائی کو بے یار و مددگار چھوڑ کر رسوا کیا۔

عز بن عبد السلام نے بعض مکلفین پر بعض کے حقوق اور ان حقوق کے قاعدہ و ضابطہ کے سلسلے میں کافی اچھی بحث کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ "اس طرح کے حقوق کی اساس ہر طرح کی مصلحت کا حصول ہے چاہے وہ واجبی ہو یا استحبابی اور ہر طرح کی برائی کا ازالہ ہے چاہے وہ حرام ہو یا مکروہ، ان میں سے کچھ حقوق فرض عین کی حیثیت رکھتے ہیں، کچھ فرض کفایہ کی، کچھ سنت عین اور کچھ سنت کفایہ کی۔ ان تمام چیزوں کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "و تعاونو علی البر التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان" (سورۃ مائدہ: ۲) ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ دور حاضر میں بیمہ یا تحفظ کے متعدد طریقے ہیں جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے اوپر آنے والی مصیبت یا خسارہ سے محفوظ ہو جائے، مثلاً یہ کہ تجارت میں

گھانا اس کو مفلس نہ بنادے، خاندان کے افراد اس بات سے مامون ہو جائیں کہ ان کے سرپرست کی موت کی وجہ سے وہ اتنا نادار نہیں ہو جائیں گے کہ انہیں لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانا پڑے گا۔ اسی طرح ایک انسان کو اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ وہ تھوڑی سی مشقت اٹھا کر اپنی بیماری کا علاج کروا سکے گا۔

پچھلی صدی میں لوگوں کے سامنے متعدد طریقے ابھر کر سامنے آئے، تاکہ ان سے ذریعہ اس طرح کے تحفظ (بیمہ) کا وجود ممکن ہو سکے۔ ان میں سے بعض بہت ہی اہم ہیں جن کا ذکر ذیل میں کیا جا رہا ہے:

۱- چھوٹی تعاونی بیمہ کمپنیاں: ان کی ایک واضح شکل یہ ہے کہ لوگوں کی ایک چھوٹی سی جماعت ممکنہ خطرات کی تلافی میں تعاون کرنے پر اتفاق کرتی ہے، چنانچہ ان میں سے ہر آدمی ہر مہینہ اپنے مال میں سے طے شدہ رقم جمع کرتا ہے جو اسے خسارہ یا خطرہ واقع نہ ہونے کی صورت میں واپس نہیں ملتی۔ اگر ان میں سے کسی کو خطرہ واقع ہو جاتا ہے تو وہ اپنے خسارہ کی تلافی کے لئے اس مجموعی مال سے روپیہ لینے کا مستحق قرار پاتا ہے، ان چھوٹی تعاونی بیمہ کمپنیوں میں تعاون عملی اور اچھی طرح سے نمایاں ہوتا ہے۔ اگر چہ ان کمپنیوں کی سرگرمیوں میں اعلیٰ پیمانہ پر خرابی جہالت موجود ہے، لیکن یہ جہالت تنازع کا سبب نہیں ہے، ایسا خطرہ ہے جو ان شاء اللہ قابل معافی ہوگا۔ لیکن بیمہ کی اس قسم کا فائدہ بہت ہی محدود ہے، اس لئے کہ مجموعی مال جس کو آپس میں تعاون کرنے والے دیتے ہیں، کبھی کبھی ایک ہی آدمی کے خسارہ کی تلافی میں ختم ہو جاتا ہے اور باقی لوگوں کے پاس مستقبل میں پیش آنے والے ممکنہ خطرات سے نمٹنے کے لئے کوئی محفوظ سرمایہ نہیں ہوتا ہے۔

۲- بڑی تعاونی بیمہ کمپنیاں: یہ کمپنیاں مذکورہ بالا کمپنیوں کے مشابہ ہوتی ہیں، فرق اتنا ہے کہ ان میں آپس میں مدد کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہوتی ہے، اس کے دو فائدے ہیں (۱) جو

مال بھی ہوتا ہے بڑی مقدار میں ہوتا ہے۔ (۲) اس کی وجہ سے بیمہ کمپنیاں بڑی تعداد میں مرنے میں اکٹھی ہو جاتی ہیں اور اتفاقات کے تخمینہ میں بڑی تعداد کی شان ہی کچھ الگ ہوتی ہے، اس لئے کہ اس میں خطرہ پیش آنے کا احتمال قطعی ہوتا ہے جس میں شک کا پہلو نہ ہوتا ہے، بہر حال بڑی تعداد میں شک دھیرے دھیرے ختم ہوتے ہوتے تقریباً معدوم ہو جاتا ہے اور خسارہ ایک حد تک یقینی شکل اختیار کر لیتا ہے جس کا حساب لگانا آسان ہو جاتا ہے، ہم اس قول کی توضیح کے لئے ایک مثال پیش کریں گے۔ مان لیجئے کہ کسی تجارتی کام میں ایک شخص کے خسارہ کے پیش آنے کا احتمال نہیں فیصد ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس بات کا امکان ہے کہ وہ خسارہ اٹھائے گا (اب ہو سکتا ہے کہ یہ احتمال سو فیصد ثابت ہو جائے) اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کبھی خسارہ ہی نہ اٹھائے تو ایسی صورت میں احتمال زیرو فیصد ہو جاتا ہے، لیکن جب اس کام کو کرنے والے آدمی ایک ہزار ہوں تو خسارہ کے پیش آنے کا یقینی احتمال جو کہ نہیں فیصد ہے حتمی یا تقریباً قطعی ثابت ہوتا ہے، لہٰذا وہ خسارہ جو کسی پر واقع ہوتا ہے اس کے وقوع کا احتمال تائیدی یا تقریباً متولد ہو جاتا ہے، اگرچہ اس خسارہ کا تحقق بعینہٖ ایک ایک شخص نے خواہ سے قطعی شکل میں باقی رہتا ہے، اسی وجہ سے غرر یا جہالت کا شبہ کم ہو جاتا ہے یا تقریباً ختم ہو جاتا ہے، اگر اس میں کچھ غرر باقی بھی رہ جائے تو وہ غرر ان شاء اللہ معفو عنہ ہے، اس لئے کہ بڑی تعداد میں بیمہ کمپنی ایک مخصوص سال میں درپیش ہونے والے خسارہ کا اندازہ لگا سکتی ہے تاکہ یقین کے مشابہ ہے، لہٰذا وہ ان قسطوں کی تعیین کر سکتی ہے، جنہیں ہر ایک پالیسی ہولڈر کو خسارہ کے واقع ہونے کی صورت میں خسارہ کی تلافی کے لئے ادا کرنی چاہئے، ٹھیک ویسے ہی جیسے ہر ایک تعاون کرنے والا اپنے اختیار سے جو کچھ ادا کرتا ہے اسے تجربہ سے یقین ہوتا ہے کہ وہ اتنی مقدار میں لوٹنا اٹھائے گا۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ کسی غرض کی بڑی تعاونی بیمہ کمپنیوں کا بڑا انتظام، اتنی بڑی رقوم پر دفتری کام، ادائیگی، قسطوں کی وصولی اور رقوم کی ادائیگی کا کام محض رضاکارانہ طور پر

انجام نہیں دے سکتی ہیں۔ ان تمام کاموں کو کرنے کے لئے کمپنیوں میں تنخواہ دے کر ملازمین کو رکھنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہ ملازمین زکاۃ وصول کرنے والے عاملین کی طرح ہیں جو بڑی بیمہ کمپنی کے خزانہ سے اپنی تنخواہ و مشاہرہ وغیرہ کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اسی طرح اسی خزانہ سے تمام مشترک اخراجات نکالے جاتے ہیں۔

۳- بیمہ کمپنیاں: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بڑی تعاونی کمپنی کی مجموعی رقم اتنی نہیں ہوتی کہ وہ کمپنی کے ممکنہ خطرہ یا خسارہ کی تلافی کر سکیں تو یہاں ایک دوسری پارٹی (یہ دوسری پارٹی ایک حکومت یا ایک فرد یا ایک جماعت بھی ہو سکتی ہے) اس تعاونی کمپنی میں ایک مقررہ رقم دے کر شریک ہو جاتی ہے، بسا اوقات اس پارٹی کی دی ہوئی رقم پہلے منع کرنے والے لوگوں کی مجموعی رقم سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہ دوسری پارٹی کمپنی کے گھاٹے میں شامل ہوتی ہے۔ اسی طرح ملازمین اور کمپنی کے تمام غیر اخراجات نیز خسارہ لاحق ہونے کی صورت میں معاوضہ کی ادائیگی کے بعد اگر کمپنی نفع ہوتا ہے تو وہ اس میں شریک ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ دوسری پارٹی پہلی پارٹی کے ساتھ مل کر ایسی کمپنی تشکیل دیتی ہے جو دیگر کمپنیوں سے الگ نہیں ہے۔ لہٰذا اس کمپنی میں غرر و جہالت کا پہلو کمزور یا معدوم ہو جاتا ہے بڑی تعداد کے قانون کی بدولت جس کا ذکر ہم نے ابھی ابھی بڑی تعاونی بیمہ کمپنیوں کے بحث میں ذکر کیا ہے۔ یہ ایسی کمپنی بن جاتی ہے جس میں قمار بازی یا سٹہ بازی کا شبہ ختم ہو جاتا ہے۔ اس سے کہ اس میں کسی بے بنیاد خطرہ یا خسارہ کو فرض نہیں کیا جاتا ہے جیسے کہ قمار بازی یا سٹہ بازی میں ہوتا ہے۔

۴- سوشل اور پنشن بیمہ کمپنیاں: اس طرح کی کمپنیوں کا مقصد ملازمین یا کارکنان یا ان جیسے لوگوں کو مستقبل کے کسی ممکنہ خطرہ کے احتمال سے جو یقینی بھی ہو سکتا ہے، تحفظ فراہم کرنا ہوتا ہے جیسے عمر کی ایک متعین منزل میں پہنچنے پر تنخواہیں بند ہو سکتی ہیں یا کام کاج وغیرہ چھوڑ دینے کی صورت میں پریشانی لاحق ہو سکتی ہے۔ اس طرح کی بیمہ کمپنیوں میں قسطوں کا کچھ حصہ ملازمین یا کارکنان یا ان جیسے جو لوگ ہیں وہ منع کرتے ہیں جبکہ دوسری طرف کچھ قسطیں حکومت یا کام

کرانے والے یا جو ان کے حکم میں ہیں وہ ادا کرتے ہیں۔ لہٰذا ایک پرائی تو یہاں طلازمین اور کارکنان کی ہوتی ہے اور دوسری پرائی حکومت یا کام کرانے والوں کی ہوتی ہے جو اس طرح کی بیمہ کمپنیوں کی مجموعی مالیات میں اپنی مقرر رقم جمع کرتی ہے۔ پھر اس مجموعی مال یا رقم سے کمپنی میں کام کرنے والے کی تنخواہ اور کمپنی کے دیگر اخراجات نکالے جاتے ہیں اور چونکہ حکومت ان کمپنیوں سے براہ راست نفع حاصل نہیں کرتی ہے اس لئے تمام حکومتیں یہاں تک کہ جو ترقی یافتہ بھی ہیں عام طور پر اس مجموعی رقم میں سے کچھ رقم قرض لیتی ہیں جو بسا اوقات ان کے عام بجٹوں وتقویت پہنچانے کے لئے کافی مددگار ثابت ہوتی ہیں۔ لہٰذا یہ بالواسطہ طور پر نفع ہے جس کو حکومت کمپنی میں شریک ہونے کے بدلے لیتی ہے اور اس وجہ سے یہ کمپنیاں بڑی کمپنیوں کے بہت زیادہ قریب نظر آتی ہیں۔

میڈیکل انشورنس (صحت کا بیمہ):

آج صحت وتندرستی کا اعتبار انسانی حقوق میں ہوتا ہے لیکن صرف صحت وتندرستی کی اہمیت وحقیقت کا اعتراف کافی نہیں جب تک اس کو عملی طور پر نافذ بھی نہ ہوگا اور یہ اس وقت ممکن ہے جب ہر شہر میں ایسا نظام بنایا جائے جس کے تحت ہر شہری کو بلا کسی امتیاز وتفریق کے تحفظ صحت کا حق ملے۔

عہد اسلامی میں تاجروں کے خازن کی ذمہ داری بیت المال کی ہوتی تھی یعنی زکاۃ وغیرہ سے یہ ضرورت پوری ہوتی تھی، جیسا کہ حدیث میں بھی آتا ہے کہ اسلامی حکومت بیت المال سے حفاظت صحت پر بھی خرچ کرتی تھی جو کہ خازن سے آتا ہے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آتا ہے کہ حکومت قوم بچوں کی رضاعت اور بکثرت غذائے اخراجات بیت المال سے پورا کرتی تھی ان میں اٹھانے ہوئے بچے بھی شامل ہیں۔

صحتی خدمات کے ضمن میں یہ تین مبادی بڑی اہمیت سے حامل ہیں:

۱- وسائل حفظان صحت کی فراہمی میں عدل و مساوات کی ضمانت کا لازمی طور پر حامل رکھنا۔

۲- صحتی خدمات کی عمدگی کی ضمانت۔

۳- حفظان صحت کے اداروں سے زیادہ حفاظتی اقدامات کا اہتمام۔

ان اصولوں کی روشنی میں ہیلتھ سروس میں سرمایہ کاری کی مندرجہ ذیل شکلیں ہو سکتی ہیں:

۱- مریض ہیلتھ سروس کا خرچ براہ راست خود ادا کرے یا یہ کہ حکومت خود اس کی ذمہ داری لے اور سرکاری خزانہ سے اس مقصد کے لئے لازمی سرمایہ پیش کرے (اس لئے کہ سرکار براہ راست یا بالواسطہ طور سے مختلف قسم کے ٹیکس کے ذریعہ اپنے سرمائے اکٹھا کرتی ہے) اس طرح سوشل انشورنس کمپنی کی بدولت ہیلتھ سروس کے اخراجات حاصل کئے جا سکتے ہیں، نیز سرمایہ کا حصول میڈیکل انشورنس کے ذریعہ بھی ہو سکتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ:

۱- پہلی صورت جس میں مریض اپنی جانب سے براہ راست ڈاکٹر، دانتسٹ، سرجن، دوا ساز، ایکسرے اسپیشلسٹ یا اسپتال کو فیس ادا کرتا ہے، کے علاوہ بقیہ تمام صورتوں میں جس میں مرض یا معذوری کے تمام معالجاتی خدمات کے پیش نظر لوگ اجتماعی شکل میں بیمہ کراتے ہیں اور نقصانات کی تلافی میں برابر کے حصہ دار ہوتے ہیں، اس طور پر کہ مریض کو ہمیشہ اس کی بیماری میں صرف ہونے والے اخراجات سے کم ادا کرنا پڑتا ہے، ان تمام طریقوں میں تعاون کا کوئی نہ کوئی عنصر موجود ہوتا ہے، اس لئے کہ جو لوگ براہ راست یا بالواسطہ طور پر حکومت کے ٹیکس یا سوشل انشورنس کی قسطیں یا آپشنل میڈیکل انشورنس کی قسطیں ادا کرتے ہیں وہ معاشی اعتبار سے

برابر نہیں ہوتے، اس لئے کہ جن کو اللہ نے دولت و ثروت سے نوازا ہے یا جن کو اللہ نے صحت و تندرستی عطا کی ہے یہ جنہیں یہ دولت نعمتیں دی گئی ہیں وہ تنگ دست اور غیر صحت مند لوگوں کی مدد کرتے ہیں۔

۲- ایک بڑی کمپنی یا ادارہ اپنے ملازمین کی صحت کے تحفظ کے لئے ایک مستقل حفاظتی فنڈ قائم کرے۔

جہاں تک میڈیکل انشورنس (جس کو بعض لوگ تجارتی بیمہ بھی کہتے ہیں) کی بات ہے تو یہ مخصوص کمپنیوں کے بیمہ کی ایک قسم ہے جو حفظان صحت کے اخراجات سے متعلق ہوتی ہے، اس میں وہ لوگ بیماری کے لاحق ہونے کے تخمینی احتمالات کے تناسب سے روپیہ ادا کرتے ہیں جیسے نشہ آور چیزوں کا استعمال کرنے والے، عمر دراز اور اسی طرح دائمی بیماری کے شکار جنہیں مرض کے لاحق ہونے کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے، ایسے لوگوں کے مقابلے میں زیادہ روپیہ ادا کرنا پڑتا ہے جنہیں اس مرض لاحق ہونے کا احتمال کم ہوتا ہے جیسے نوجوان اور نشہ آور چیزوں کا استعمال نہ کرنے والے لوگ۔

بہر حال میڈیکل سروس کی فراہمی کے بدلے بیمہ کمپنی کی مدد سے فائدہ اٹھانے والے لوگ مندرجہ ذیل طریقے سے ادائیگی کرتے ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ آدمی خدمت صحت کے بدلے ڈاکٹر، اسپتال، دوا ساز وغیرہ کو کچھ دے اور نہ بیمہ کمپنی کو کچھ ادا کرے اور جو ادائیگی بھی اس کی طرف سے ہو وہ محض بیمہ کی قسطوں تک محدود ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ میڈیکل سروس کے بدلے مریض میڈیکل سروس انجام دینے والوں کو ایک چھوٹی سی رقم کنوٹی کرکے دے دے اور بقیہ رقم بیمہ کمپنی کو ادا کرے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ مریض ہیلتھ سروس کے بدلے کل اخراجات کے فیصدی تناسب سے ہیلتھ سروس پیش کرنے والوں کو دے اور بقیہ بیمہ کمپنیوں کو دے دے، ان تمام حالات میں بیمہ کمپنی جو کچھ ادا کرتی ہے وہ متعین بھی ہو سکتا ہے اور غیر متعین بھی۔

اسی طرح بیمہ کمپنیوں کے خدمات کی ادائیگی کی صورتیں درج ذیل ہیں:

۱- یہ کہ مریض اپنے تمام اخراجات خدمت گذار کو ادا کر دے اور پھر بیمہ کمپنیوں سے یہ پورے کے پورے اخراجات یا فیصدی تناسب سے وصول کر لے۔

۲- یہ کہ مریض ہیلتھ سروس کرنے والے کو فیصدی تناسب سے کٹوتی کی ہوئی رقم کے علاوہ کچھ بھی نہ دے اور ہیلتھ سروس کرنے والے اپنی سروس کے اخراجات کی ادائیگی کے لئے بیمہ کمپنیوں کے پاس اخراجات کا بل بھیج دیں۔

۳- یہ کہ مریض ہیلتھ سروس کرنے والوں کو کچھ بھی نہ دے اور بیمہ کمپنی اپنی جانب سے ہیلتھ سروس کے آدمیوں کو تنخواہ یا معاوضہ ہیلتھ سروس سے فائدہ اٹھانے والوں کی تعداد کے تناسب سے دے یا متعین رقم کی صورت میں ادا کرے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں سوالنامہ کا جواب یہ ہے:

۱- ہر ایک انسان اپنی صحت کی حفاظت کرنے کا حریص ہوتا ہے اور وہ تمام وسائل و ذرائع اپناتا ہے جن کی بدولت وہ بیماری سے محفوظ رہ سکے، اس کی مشروعیت میں کسی کو اختلاف بھی نہیں ہوگا۔

۲- اس بات میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں کہ مریض طبی خدمات پیش کرنے والے کو وہ فیس ادا کر سکتا ہے جس فیس پر بالفعل ان دونوں کے درمیان اتفاق ہوا ہو یا عادۃً (مثلاً اس طرح کہ ایک ریٹ معروف و مشہور ہو) طبی خدمت پیش کرنے والے سے مراد طبیب، نرس، ڈنٹسٹ، دواساز، اسپتال، انیسٹھیسیا کرنے والا یا ...

شخص ہے جو کسی بھی طرح کا حفظان صحت کا کام کرتا ہو۔

۳۔ مریض فیس کی ادائیگی کے لئے طبی خدمت پیش کرنے والے سے شفایابی کی شرط لگا سکتا ہے۔ یہ بھالہ کی ایک قسم ہے جس کو امام مالک اور امام احمد بن حنبل نے متعین ہونے کی صورت میں جائز قرار دیا ہے۔ ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے قول "ولمن جاء به حمل بعير و انا به زعيم" (سورہ یوسف) سے استدلال کیا ہے۔

۴۔ کسی متعین طبیب یا ہسپتال، اسی طرح کسی متعین علاجی ادارہ کے ساتھ ایک متعینہ مدت کے دوران مخصوص رقم کے بدلے کوئی ادارہ اپنے ملازمین کے علاج کے لئے جن کی تعداد متعین ہو، معاہدہ کر سکتا ہے۔ ایسی صورت میں علاج کے لئے ضروری دوا تشخیص اور دیگر علاجی لوازمات کی فراہمی کا انتظام ہسپتال کرے گا۔ ان مستلزمات وضروریات کے مجہول ہونے کی وجہ سے عقد کی تنفیذ میں کوئی رکاوٹ نہیں پیدا ہوگی۔

حنفیہ نے اسی پر قیاس کرتے ہوئے عام معاملات کو جائز قرار دیا ہے ٹھیک ایسے ہی جیسے انہوں نے مستقبل میں ثابت ہونے والے حقوق کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔ فقہاء نے ضرورت کے پیش نظر دایہ کو مشمول کھانے، پینے اور لباس کے اجرت پر رکھنے کو جائز قرار دیا ہے باوجودیکہ دونوں جانب غرر و جہالت کا وجود ہوتا ہے۔ اس لئے کہ دودھ کی مقدار نیز دوران رضاعت کھانے اور پینے کی مقدار بھی نامعلوم ہوتی ہے، اسی طرح کھانا اور لباس اور ان دونوں کی نوعیت بھی مجہول ہوتی ہے۔

۵۔ مذکورہ تمام عقود میں کوئی ایسی جہالت موجود نہیں جو عقد کو فسخ کرے، مزید اس طرح کے بیع کی ضرورت بھی ہے۔

ابن قدامہ نے المغنی میں بھالہ کی تائید میں کتاب اللہ اور سنت رسول کی نصوص ذکر

کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ضرورت اس کا (عقد جعالہ کا) تقاضا کرتی ہے، لہٰذا عمل کے تحقق کے نامعلوم ہونے کے باوجود جعل (مزدوری) کے مباح ہونے کا ضرورت تقاضا کرتی ہے۔

امام ابن تیمیہؒ نے "القواعد النورانیہ" میں ذکر کیا ہے کہ ہر اس چیز میں غرر معاف ہے جس کا دارومدار حاجت وضرورت پر ہو یا جس میں غرر کم ہو، چنانچہ ان کی عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ مالک احمد وغیرہ ائمہ کے قول سے ایسے معاملات کے جواز کی صراحت ملتی ہے۔ اکثر سلف صالحین کا یہی مسلک ہے، ایسا نہ کرنے سے انسان کی معاشی زندگی غیر متوازن ہو جائے گی اور ہر وہ شخص جو غرر کو حرام سمجھنے میں غلو سے کام لیتا ہے، ایسی حالت میں وہ یا تو اپنے اس مسلک سے خروج کرتا ہے جس کی وہ تقلید کرتا ہے یا یہ کہ اس کے بارے میں کوئی حیلہ یا بہانہ کرتا ہے پھر امام ابن تیمیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ بیع میں غرر کی علت دشمنی اور بغض وعداوت پیدا ہونے کا امکان ہے، نیز ناحق طریقے سے اموال کو کھایا جانا بھی بیع میں غرر کی علت ہے، لہٰذا اگر کوئی مصلحت اس مفسدہ کے بالمقابل آ جاتی ہے تو پھر مصلحت کو مقدم کیا جائے گا۔

۶- جائز بلکہ مستحب ہے کہ لوگوں کی ایک جماعت دفع مرض کے لیے باہم ایک دوسرے کا تعاون کرے اور طبی اخراجات میں لوگ ایک دوسرے کے شریک ہوں، مثلاً وہ مل کر ایک کمپنی قائم کریں جس میں اپنی مرضی سے ایک مقررہ رقم ہر سال قسطوں کی شکل میں ادا کریں اور اس مشترکہ فنڈ سے تمام لوگوں کی مرضی سے طاقت سے محتاج شخص کے اخراجات کے لئے رقم لی جائے۔

۷- اس فنڈ کے سرمایہ کو حلال طریقہ سے بڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہ فنڈ اس کی

وجہ سے زیادہ بہتر طریقہ سے لوگ اس فنڈ سے مستفید ہو سکیں گے۔ نیز بعض اوقات قسطوں کی ادائیگی کے لئے مقررہ رقم میں اسی کی بدولت تخفیف بھی کی جا سکتی ہے۔

۸- کمپنی وقتاً فوقتاً دینے والوں کی تعداد کا زیادہ ہونا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس سے فنڈ میں اطمینان بخش سرمایہ ہوگا نیز بڑی تعداد کے قانون کی وجہ سے مرض سے پیش آنے کا احتمال متحقق ہوگا۔ جہالت و عدم علم کا صفایا ہوگا، ایسے ادارہ کے نظم و نسق اور انتظام و انصرام کے لئے ملازمین کی تقرری میں کوئی حرج نہیں ہے۔ نہ حساب طریقے سے مال میں اضافہ کرنے میں کوئی حرج ہے اور نہ کمپنی کے علاقہ جات وغیرہ سے معاملہ کرنے میں کوئی حرج ہے، نیز ایسے ملازمین کی تنخواہ وغیرہ اگر کمپنی کے فنڈ سے لی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۹- میڈیکل انشورنس کے تمام ادارے جن میں اسپیشل بیمہ کمپنیاں بھی شامل ہیں، کامیاب بنانے کے لئے حکومت کو ایک اہم رول ادا کرنا چاہئے جیسے جو لوگ قسطوں کی ادائیگی نہیں کر سکتے ان کی قسطوں کو ادا کرنا، اسی طرح بیمہ کے پروگرام کی کامیابی کی ضمانت کے لئے حکومت کو نگرانی اور منصوبہ بندی کا کردار نبھانا چاہئے۔ یہ بھی مناسب ہوگا کہ حکومت کم سے کم خرچ میں عمدہ سے عمدہ ہیلتھ سروس کی فراہمی کے لئے خاص بیمہ کمپنیاں قائم کرے جو دیگر کمپنیوں سے خدمات فراہم کرنے میں مقابلہ کریں، اسی طرح سے حکومت اسپیشل بیمہ کمپنیوں کے اوپر ان کی آمدنی کا کچھ حصہ دوا سازی، جدید آلات کی تفتیش اور علمی تحقیق کے لئے لازم کرے۔

۱۰- حکومت غیر مستطیع جیسے ریٹائرڈ، معذور اور سماجی امداد کے محتاج افراد کی قسطوں کی ادائیگی (زکاۃ، اوقاف، سماجی امور کی وزارتوں کے فنڈ یا غیر ملکی ادارے سے) کرے۔

اسی طرح قیدیوں اور طلباء کے قسطوں کی ادائیگی زکاۃ یا سماجی امداد کے فنڈ سے

کرے، اور انہیں میڈیکل کارڈ فراہم کرے تاکہ وہ ضرورت پڑنے پر وہ وقت مفت حفظانِ صحت کے لئے بیمہ کمپنی کو وہ کارڈ پیش کر سکیں، اسی طرح سے جو لوگ کلی طور پر اپنی قسطوں کو ادا نہیں کر سکتے جیسے کسان مختلف قسم کے پیشوں سے وابستہ افراد اور چھوٹی آمدنی والے لوگ ان کی مدد کرے، حکومت ان کی قسطوں کو ایک خاص نظام کے تحت ادا کرے۔

☆☆☆

تیسرا باب

فقہی نقطہ نظر

تفصیلی مقالات:

میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کا حکم

مولانا زاہد الراشدی ☆

۱- میڈیکل انشورنس جس میں ہر ممبر ایک خاص مقدار میں سال بھر کے لئے رقم جمع کرتا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ اگر سال کے اندر بیمار ہوا تو جمع کردہ رقم کے ساتھ مزید ایک خاص حد تک اضافہ شدہ رقم کے مجموعہ سے علاج ہوگا، ورنہ یہ جمع کردہ رقم بھی ضبط ہو جائے گی۔

یہ معاملہ بنیادی طور پر سود، قمار، غرر بلکہ ظلم تک پر مشتمل ہے، اس لئے اس کی اجازت ہرگز نہیں دی جا سکتی، زائد از جمع کردہ رقم سے استفادہ رہا ہے تو مجہول العاقبۃ ہونے اور معلق علی الامر المعدوم ہونے کے سبب غرر و قمار ہے اور جمع کردہ رقم کے عدم واپسی کی شرط کے سبب ایک ظلم ہے، ظاہر ہے ان تمام امور ممنوعہ کے باوجود اس انشورنس کو کیسے جائز کہا جا سکتا ہے۔

بلکہ اگر جمع کردہ رقم کی واپسی بھی مشروط نہ ہو تب بھی یہ معاملہ ناجائز ہی ہوتا، کیونکہ بیمار ہونے کی صورت میں جو قدر زائد سے استفادہ ہوگا وہ بہر حال سود ہی ہوگا، اسے کمپنی کی طرف سے تبرع و احسان نہیں کہا جا سکتا، تبرع و تعاون لازم و مشروط نہیں ہوتا، جبکہ یہاں علاج از زائد لازم و مشروط ہوتا ہے۔

۲- جمع کردہ رقم سے زائد مالیت سے استفادہ و علاج شرعاً سود و ربا ہی کہلائے گا "وھو ظاھر حدا، و ورود النصوص الصریحۃ"۔

☆ مدرس شرف العلوم کہوٹہ، پیلہ مزری جہلم۔

۳- انشورنس کے ادارے، خواہ سرکاری ہوں یا نجی، دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا، سرکاری طرف سے بھی اسے تعاون وتبرع کہنا مشکل ہے، تبرع وتعاون مشروط نہیں ہوتا، اور سرکاری تبرع وتعاون سے استفادہ میں پوری رعایت یکساں طور پر ایک درجہ میں ہوتی ہے جبکہ یہاں سرکار کے اس خاص تعاون سے خاص شرط کے ساتھ خاص ہی افراد مستفید ہو سکتے ہیں، نہ تعاون وتبرع کی اصل حقیقت کے بھی منافی ہے اور سرکاری ذمہ داریوں سے بھی میل نہیں کھاتا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر جمع کردہ رقم سے زائد مقدار علاج پر خرچ کرتا ہے اسے تعاون سرکار نہیں کہا جا سکتا، جیسے کہ اوپر سوال نمبر ۳ کے ذیل میں ایک مثال مفصل عرض کر دیا گیا ہے۔

۵- ایک رفاہی اور تعاونی ادارہ وانجمن کی تشکیل کی جائے اور اس کے سارے ممبران شرکاء اپنی اپنی استطاعت وسہولت کے بقدر محض تبرعاً اور محتاجوں کے ہر طرح کے تعاون کی نیت سے جمع کریں اور ضابطہ یہ طے ہو جائے کہ سارے شرکاء وممبران ہر ماہ یا ہر سال اپنی رضا سے اور اپنی استطاعت وگنجائش کے مطابق جتنی رقم چاہیں جمع کریں اور اس جمع شدہ رقم سے ہر ایک محتاج وضرورت مند کا خواہ وہ شریک وممبر ہوں یا نہ ہوں روپے جمع کرتے رہے ہوں یا نہ ہو ایک کا جب وہ تعاون ومدد کے حاجت مند ہوں تو تعاون ہر قسم کا بشمول علاج یا جائے، اور جمع شرکاء وممبران کی طرف سے صراحۃً یا دلالۃً اس کی اجازت ہو کہ ہماری یہ رقم بطور صدقہ نافلہ ایک تبرع کے طور پر جمع ہے، اسے ہم کو کبھی واپس نہیں لینا ہے، بلکہ ہر محتاج کی مدد اعانت کے لئے جمع کر رہے ہیں تو یہ صورت بے غل وغش شرعاً جائز ہوگی اور ایک عظیم خدمت خلق وملت ہوگی۔

اے کاش کہ قوم مسلم خصوصاً ارباب مال خدمت خلق سے اس مخلصانہ جذبات سے حامل ہو جائیں اور اس طرح کی تشکیل دادہ انجمن وکمیٹی کے جو ذمہ دار بنائے جائیں ان کی امانت ودیانت ازحد صدر رشک بھی ہو جائے تو

مشکلے نیست کہ آسان نشود

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں، یا وہاں جانے والوں کے لئے قانوناً لازم کردیا جائے تو شہریوں کے لئے تو بدرجہ مجبوری اس انشورنس کی اجازت ہوگی، مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنی جمع کردہ رقم سے زائد قدر سے ہرگز مستفید نہ ہوں اور وہاں جانے والے اگر کسی ناگزیر ضرورت کے تحت اس ملک میں جانے پر مجبور ہوجائیں تو ایک حاجت کے تحقق کی بنا پر "الحرج مدفوع بالشرع" کے تحت ان کو میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت تو دی جاسکتی ہے، مگر استفادہ بس اپنی جمع کردہ رقم ہی سے کرسکتے ہیں۔

☆☆☆

صحت بیمہ کے احکام

مولانا خورشید احمد اعظمی ☆

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانے کا حکم:

انشورنس یا بیمہ جس کا طریقہ کار یہ ہے کہ ایک شخص اس خیال سے کہ اسے جان، مال، یا صحت کا خطرہ درپیش ہے، اس کی تلافی کے لئے کسی فرد یا کمپنی کے ساتھ معاہدہ کرتا ہے، یا کوئی کمپنی لوگوں کے ساتھ اس قسم کا معاہدہ کرتی ہے کہ وہ شخص یکمشت یا قسط وار ایک سال میں (مخصوص مدت میں) ایک مخصوص رقم فرد یا کمپنی کو ادا کرے، اور اس مدت مخصوص میں اسے جان، مال، صحت یا جس کا بھی یہ مقصود ہے وہ خطرہ پیش آئے تو وہ فرد یا کمپنی ایک متعینہ رقم جو نفع کردہ رقم سے کئی گنا زائد ہوتی ہے اس شخص کو ادا کرنے کی ذمہ دار ہوگی۔

اور اگر مدت مخصوصہ میں وہ خطرہ پیش نہیں آیا تو وہ نفع کردہ رقم فرد یا کمپنی کی ہوگی اور وہ شخص اس رقم کو واپس نہیں لے سکتا یا بیمہ کرانے والا شخص وہ مخصوص رقم پوری نہیں کر سکا تو ایک دو قسطیں جو وہ جمع کر چکا ہے اور رقم بھی فرد یا کمپنی کی ہو جائے گی اور جمع کرنے والے کو واپس نہیں ملے گی اور نہ وہ متعینہ رقم پانے کا مستحق ہوگا (اگر اسے حادثہ پیش آجائے)۔

معاملہ کی مذکورہ صورت یا انشورنس متعدد شرعی خرابیوں کو متضمن معلوم ہوتی ہے۔

۱- اس میں "میسر" اور "قمار" کی صورت پائی جاتی ہے کہ متعاقدین میں سے ایک

☆ الکتب العلمی، گھوسی، یوپی

شخص بالمقابل خسارہ کا شکار ہوتا ہے، موہومہ خطرہ پیش نہ آنے کی صورت میں رقم جمع کرنے والا اپنی پوری رقم سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے اور خطرہ پیش آنے کی صورت میں کمپنی ایک بڑی رقم سے خسارہ سے دوچار ہوتی ہے۔

۲- بیمہ یا انشورنس غرر و مشتمل ہے، اس لئے کہ یہ معاملہ ایک احتمالی خطرہ کے پیش نظر طے پاتا ہے جو موہوم ہے، عقد موہوم قبیل سے ہے، اور ایسے معاملات جو غرر و مشتمل ہوں، شریعت میں ممنوع ہیں، بیع کی متعدد صورتیں محض اس لئے ناجائز ہیں کہ وہ غرر پر مشتمل ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے صریح الفاظ میں بیع غرر سے منع کیا ہے:

نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر (صحیح مسلم)۔

جس خطرہ کی تلافی کے لئے رقم جمع کی گئی ہے نہیں معلوم وہ خطرہ پیش آئے گا بھی یا نہیں۔

۳- بیمہ پالیسی التزام مالا یلزمہ کو متضمن ہے، یعنی بیمہ کرانے والے کو جو خطرہ پیش آتا ہے یا جو بیماری لاحق ہوتی ہے اس میں بیمہ کمپنی کا کوئی دخل نہیں ہوتا، اس لئے اس کا ضمان، تاوان یا ذمہ داری شرعی طور پر اس پر لازم نہیں ہوتی، اس لئے اس سے لینا جائز نہیں ہوگا۔

۴- بیمہ پالیسی سود اور ربا کو بھی متضمن ہے، اس لئے کہ جو رقم جمع کی جاتی ہے حادثہ پیش آنے کی صورت میں اس سے زائد کی ادائیگی یا زیادہ مایت کے عائد کا معاہدہ ہوتا ہے اور یہ قرض کے ساتھ مشروط منفعت کی صورت ہے۔

وكل قرض جر نفعاً حراماً أي إذا كان مشروطاً (شامی ۵/۳۹۵)۔

۵- نیز بیمہ پالیسی یا انشورنس کو اگر کفالت یا ضامن تاوان کا نام دیا جائے، تو کفالت یا ضامن تاوان چونکہ تبرع محض ہے، جس پر اجرت لینا جائز یا مستحسن نہیں ہے۔

۲- صحت بیمہ میں زائد رقم سے استفادہ کا حکم؟

صحت بیمہ کرانے والا جو رقم بیمہ کمپنی میں جمع کرتا ہے، وہ رقم ودیعت یا امانت نہیں ہوتی، اس لئے کہ رقم جمع کرنے والا جانتا ہے کہ وہ رقم بجز ایک صورت کے کہ دوران مدت اسے حادثہ پیش آجائے، واپس نہیں ملنے والی اور یہ مضاربت کے طور پر بھی بیمہ کمپنی کو نہیں دی گئی ہے، اس لئے کہ بیمہ کرانے والا بیمہ کمپنی کی تجارتوں میں شریک نہیں ہوتا اور نہ ان کے نفع ونقصان میں شریک ہوتا ہے۔

بلکہ اس کا رقم جمع کرنا ایک جوا اور قمار کے طور پر ہوتا ہے کہ حادثہ پیش آگیا تو اس سے زیادہ رقم ہاتھ آجائے گی، ورنہ یہ رقم ہاتھ سے گئی، گویا یہ قرض کی صورت ہوگئی کہ ملا، ملا نہیں ملا تو ڈوب گیا، اس صورت میں یہ زائد رقم ربا کی قسم سے ہوگی جس کا لینا جائز نہیں ہوگا، بلکہ جمع کرنے والا صرف اتنی ہی رقم کا مستحق ہوگا جو اس نے جمع کیا ہے۔

۳- نجی وسرکاری ادارے سے فائدہ اٹھانے کا حکم:

جواب یہ ہے کہ دونوں کا حکم ناجائز اور حرام ہونے میں ایک ہے۔

سرکاری اداروں کے بارے میں یہ کہنا کہ حکومت اس تصور کے ساتھ اسے چلا رہی ہے کہ اس کے ذریعہ عوام کو سماجی تحفظ حاصل ہوگا جو حکومت کے فرائض میں سے ہے، ایک زبردست مغالطہ ہے۔

کیا حکومت کے فرائض میں سے صرف انہیں لوگوں کا سماجی تحفظ ہے جو بیمہ کرا رہے ہیں، اور جو لوگ کمزور ہیں، اور جنہیں حکومتوں کی نظر کرم کے مستحق ہیں وہ حکومت اور سرکاری اداروں کی کرم فرمائیوں سے محروم ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ بیمہ پالیسی ایک خوبصورت فریب ہے جس کے ذریعہ لوگوں کی

دولت پر ہاتھ صاف کیا جاتا ہے، بے سبب دولت کمانے کا بہترین ذریعہ ہے۔ نجی کمپنیاں ہوں یا سرکاری اداروں درحقیقت دونوں کا مقصد یہی نفع اندوزی ہے، اس لئے دونوں کا حکم ایک ہے۔

یہ اشکال کہ سرکار اور حکومتیں، حفاظت اور قیام امن کی ذمہ دار ہیں، اس لئے جو بیمہ کمپنیاں سرکاری ہیں ان کے ساتھ بیمہ پالیسی درست ہونی چاہئے، وجہ جواز نہیں بن سکتا، اس لئے کہ سرکار بدون کسی معاوضہ عوام کے ہر ہر فرد کی حفاظت اور ان کے لئے قیام امن کی ذمہ دار ہے۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ سے ملنے والی امداد وتعاون کا حکم؟

بیمہ پالیسی کے تحت سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون قرار دینے پر انشراح نہیں ہوتا، بیمہ پالیسی تو ایک عقد ومعاملہ ہے جس میں غرر وقمار کے ذریعہ نفع اندوزی ہوتی ہے، اور یہ ایک ناجائز اور حرام عقد ہے، اس لئے اگر کسی طرح سے اسے امداد وتعاون قرار دے بھی دیا جائے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ یہ معاملہ جائز ہے، اس طرح کا تعاون تو سودی معاملات میں بھی پایا جاتا ہے، تو کیا سود کو امداد وتعاون قرار دے دیا جائے گا، تعاون علی البر بھی ہوتا ہے اور تعاون علی الاثم بھی، اللہ تعالیٰ نے تعاون علی البر کا حکم دیا ہے اور تعاون علی الاثم سے منع کیا ہے۔

﴿تعاونوا علی البر والتقوی ولاتعاونوا علی الاثم والعدوان﴾ (سورۂ مائدہ)۔

۵- نعم البدل:

کسی بھی معاشرہ کی فلاح وبہبود، اس کی بھلائی اور کامیابی اس پر منحصر ہے کہ اس کے افراد میں باہم ترابط واتحاد کس حد تک پختہ اور مضبوط ہے، ایک دوسرے کے لئے خیر خواہی کے جذبات کس حد تک پائے جاتے ہیں اور وہ معاشرہ، آپسی بدخواہی، ایذا رسانی اور عیب جوئی سے

کس حد تک پاک صاف ہے۔

چنانچہ اسلام نے ایسی ہی تعلیمات و فرامین دیئے ہیں جو اعلیٰ قدروں کی حامل ہیں۔ انسانی اخوت اور بھائی چارگی کی علمبردار ہیں۔ چنانچہ اس نے دین کی نصیحت و خیر خواہی کو قرار دیا ہے۔ الدین النصیحة (صحیح مسلم) اور ایسی تمام باتوں سے منع کیا ہے جس سے معاشرے کے افراد میں باہم کشیدگی اور رنجش پیدا ہو۔

اس نے خاص طور سے مسلم معاشرہ کو ایک ایسی عمارت سے تعبیر کیا ہے جس کی اینٹ، پتھر اور دیگر حصے ایک دوسرے سے جڑے ہوتے ہیں۔ المؤمن للمؤمن کالبنیان یشد بعضه بعضا (صحیح مسلم) اور کبھی انہیں باہم ایک دوسرے پر شفقت و محبت اور رحم دلی کی ترغیب دیتے ہوئے انہیں ایک جسم سے تعبیر کیا ہے۔

مثل المؤمنین فی توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتکی منه عضو تداعی له سائر الجسد بالسهر والحمی (صحیح مسلم)۔

(مومنین کی ایک دوسرے سے محبت کرنے، ایک دوسرے پر رحم کرنے اور ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی کی مثال بدن کے مثل ہے کہ جب اس کا کوئی عضو بیمار ہوتا ہے تو باقی (تکلیف) اور جاگنے میں سارے بدن کے اعضاء ایک دوسرے کو (شرکت کی) دعوت دیتے ہیں)۔

اسی طرح معاشرہ میں کسی مومن فرد کو کوئی پریشانی لحق ہو تو معاشرے کے سارے افراد اس کے درد میں شریک ہونے چاہئے اس کی مدد کرنی چاہئے اسی طرح ایک حدیث میں وارد ہے:

المسلم أخو المسلم لا یظلمه ولا یخذله ... الخ (صحیح مسلم)

(مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، نہ اس پر ظلم کرے اور نہ اسے بے یار و مددگار چھوڑے ... ایک بھائی دوسرے بھائی کے ساتھ ... مسلمان کے ساتھ ... چاہئے)۔

ایک حدیث میں چوں ارشاد ہے:

قال رسول الله ﷺ: يا ابن آدم! إنك أن تبذل الفضل خير لك وأن تمسك شر لك، ولا تلام على كفاف وابدأ بمن تعول، واليد العليا خير من اليد السفلى (صحیح مسلم، کتاب الزکاۃ، حدیث ۱۰۳۴)۔

(اے ابن آدم! تم اپنی ضرورت سے زائد (مال) کو (اللہ کے راستے میں) خرچ کرو، تمہارے لئے بہتر رہے گا، اور اس کو روکے رکھو گے تو تمہارے لئے برا ہوگا، اور ضرورت بھر رکھنے میں کوئی ملامت نہیں، اور جن کے تم کفیل ہو انہیں سے ابتدا کرو (یعنی پہلے ان پر خرچ کرو) اور اوپر (دینے) والا ہاتھ نیچے (لینے) والے ہاتھ سے بہتر ہے)۔

ان کرانفقہ تعلیمات کے پیش نظر باہمی تعاون کا ایک نظام بنایا جائے جس میں ہر صاحب استطاعت اپنی استطاعت کے مطابق ماہوار متعینہ رقم تبرع اور بھلائی چاہنے کے طور پر جمع کرے۔

اور بلا کسی متعینہ رقم کی شرط کے وقت ضرورت کسی حادثہ یا پریشانی کے موقع پر معاشرہ کے کسی بھی فرد کا اس رقم سے تعاون کیا جائے، خود رقم جمع کرنے والے کو بھی مصیبت پیش آجائے تو اس کا بھی تعاون ہو، تو اس طرح انشاء اللہ بڑے سے بڑے حادثات وآفات میں ایک دوسرے کے نقصان کی تلافی ہو جائے گی، اور اس طرح کرنے والے اللہ کے اجر عظیم کے بھی مستحق ہوں گے، اور غریب یا امیر سبھی کے گراں حالات کی سہولت فراہم ہو جائے گی۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کر دیا گیا ہے، ان علاقوں میں میڈیکل انشورنس کرانا قانونی مجبوری کے تحت جائز ہوگا۔

بحور التأمين الإجباري أو الإلزامي الذي تفرضه الدولة لأنه سيتأمنه دفع ضريبة للدولة [illegible]۔

(اور اجباری یا لازمی انشورنس سے کوشش ضروری قرار دیتی ہیں جائز ہے، اس لئے کہ وہ بمنزلہ ٹیکس ہے جو حکومت کو ادا کیا جاتا ہے)۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس سے متعلق سوالات کے جوابات

مفتی مجید عالم ندوی ☆

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کی طرف سے چودھویں فقہی سیمینار کے لئے جو سوالات ارسال کئے گئے ہیں ان میں سے کچھ سوالات "میڈیکل انشورنس" سے متعلق بھی ہیں، میڈیکل انشورنس کا طریقہ یہ ہے کہ مختلف عمر کے افراد سال بھر کے لئے متعینہ رقم جمع کرتے ہیں، اگر سال بھر کے اندر وہ کسی پیچیدہ امراض کے شکار ہوگئے تو انشورنس کرنے والی کمپنی انشورنس میں سے شدہ رقم علاج کے لئے دیتی ہے، اگر سال گذر گیا اور وہ بیمار نہیں ہوئے تو جمع شدہ رقم واپس نہیں ہوتی ہے، دوسرے سال کے لئے دوسری رقم جمع کرنی پڑتی ہے، سردی، زکام وغیرہ امراض کے لئے یہ رقم نہیں ملتی ہے، انہیں بیماروں کو انشورنس کی رقم ملتی ہے جو ہسپتال میں داخل ہوں، بیمار پڑنے والوں کو اس اسکیم کے تحت جمع کردہ رقم سے زائد رقم ملتی ہے، "میڈیکل انشورنس" کرنے والی کمپنیاں سرکاری بھی ہوتی ہیں اور غیر سرکاری بھی، سرکاری کمپنیوں کا مقصد خدمت خلق ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ کمپنیاں خسارے میں چل رہی ہیں اور غیر سرکاری کمپنیوں کا مقصد نفع اندوزی ہے، اگرچہ یہ کمپنیاں بھی ابھی خسارے میں ہیں، لیکن مستقبل میں نفع کی امید پر کام کررہی ہیں، اس سلسلے میں چند سوالات ہیں جن کے جوابات مطلوب ہیں۔

☆ صدر مفتی، امارت شرعیہ بہار، اڑیسہ وجھارکھنڈ، پٹنہ۔

میڈیکل انشورنس کرانے کا شرعی حکم:

پہلا سوال یہ ہے کہ کسی مسلمان کے لیے میڈیکل انشورنس کرانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو کسی مہلک مرض کے علاج کے لئے یک مشت بڑی رقم جمع نہیں کر سکتے ہیں، وہ تھوڑی تھوڑی رقم جمع کر کے اس اسکیم کے تحت کسی مہلک مرض کے علاج کے قابل ہو جاتے ہیں۔

"میڈیکل انشورنس" کی حقیقت پر غور کرنے سے جدید یہ بات حل کرنا ممکن ہو جاتی ہے کہ اس کا پورا نظام غیر شرعی اصولوں پر قائم ہے، اس میں سود بھی ہے، قمار بھی ہے اور غرر و دھوکہ بھی ہے نیز ظلم و ستم بھی ہے اور یہ سب ناجائز و حرام ہیں، سود اس لئے کہ اگر وہ اتنی بیمار پڑ گئے تو جمع کردہ رقم سے زائد رقم ملتی ہے جو سود ہے جس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اور قمار اس لئے ہے کہ قمار میں نفع و نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے، مذکورہ صورت میں اگر بیمار پڑ گیا تو اصل رقم سے زائد رقم ملے گی جو نفع ہے اور اگر بیمار نہیں پڑا تو جمع شدہ رقم واپس نہیں ہوگی جو نقصان ہے اور قمار بھی نص قرآنی حرام ہے:

﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان﴾ (سورہ مائدہ: ۹۰)۔

اس میں ظلم بھی ہے، اس لئے کہ سال کے اندر بیمار نہ پڑنے کی صورت میں اصل رقم واپس نہیں ہوتی ہے، جبکہ فقہاء کرام نے بیمہ کی رقم کو معاملہ ختم ہو جانے کی صورت میں واپس کر دینے کا حکم دیا ہے، اگر کوئی شخص یہ رقم واپس نہ کرے یا کسی معاملہ میں یہ رقم سوخت ہو جائے تو یہ ناجائز ہے، پھر یہ کہ بیمار پڑنے کی صورت میں انشورنس کمپنیوں سے رقم نکالنے کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے وہ ہم ایک کے لئے کسی کی بات نہیں ہے، نیز اس معاملہ میں ہونے کی وجہ سے غرر و دھوکہ بھی ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ سود، قمار، غرر و دھوکہ اور ظلم و ستم پائے جانے کی وجہ سے

"میڈیکل انشورنس" کرانا شرعاً حرام ہے۔ ہر مسلمان پر اس سے احتراز لازم ہے۔

۲،۴: اصل رقم سے زائد رقم کا حکم:

دوسرا سوال یہ ہے کہ بیمار پڑنے پر "میڈیکل انشورنس" کرانے والے شخص و کمپنیوں کی طرف سے ملنے والی اضافی رقم کا شرعی حکم کیا ہے؟ کیا اس رقم کو اپنے علاج یا دیگر مصارف پر استعمال کر سکتا ہے؟ نیز کیا اس کو سرکاری طرف سے امداد و تعاون کا درجہ دے سکتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں ملنے والی اضافی رقم سود ہے جس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔ اس رقم کو لے کر اپنے علاج یا کسی دوسرے مصرف پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔ اس کو لے کر بلا نیت ثواب صدقہ کرنا ہوگا۔ سرکاری اداروں کی طرف سے بھی اضافی رقم ایسے معاہدے کے تحت مل رہی ہے جو غیر شرعی اصولوں پر قائم ہے۔ اس لئے اس اضافی رقم کو امداد و تعاون کا درجہ نہیں دے سکتے ہیں۔

۳- سرکاری و نجی اداروں کا حکم:

جہاں تک اس سوال کے جواب کا تعلق ہے کہ سرکاری اور نجی کمپنیوں میں فرق ہونے کی وجہ دونوں کا حکم یکساں ہوگا؟ اس لئے کہ دونوں کا مقصد الگ الگ ہے۔ جب ہم دونوں کمپنیوں کی حقیقت پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کی حقیقت یکساں ہے دونوں کے مقصد میں کوئی فرق نہیں ہے، کہنے کی بات ہے کہ سرکاری کمپنیوں کا مقصد خدمت اور سہولت پہنچانا ہے۔ درحقیقت ان کمپنیوں کا مقصد بھی نفع اندوزی ہے، یہی وجہ ہے کہ نجی کمپنیوں کی طرح سرکاری کمپنیاں بھی بیمار نہ پڑنے کی صورت میں جمع کردہ رقم واپس نہیں کرتی ہیں۔ "میڈیکل انشورنس" کرانے کی حرمت کی جو علتیں بیان کی گئی ہیں وہ دونوں طرح کی کمپنیوں میں پائی جاتی ہیں لہٰذا دونوں کا حکم یکساں ہوگا یعنی "میڈیکل انشورنس" کرانا حرام ہوگا خواہ سرکاری کمپنیاں کریں یا نجی کمپنیاں۔

میڈیکل انشورنس کی متبادل صورت:

ایک اہم سوال یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کے ناجائز ہونے کی صورت میں متبادل صورت کیا ہے، جو میڈیکل انشورنس کے بنیادی مقاصد کو بھی پورا کرے اور حد جواز میں بھی ہو۔

غور کرنے کے بعد متبادل صورت یہی سمجھ میں آتی ہے کہ اجتماعی نظام قائم کیا جائے، جہاں امارت شرعیہ قائم ہو اور امیر شریعت کے تحت بیت المال کا نظام چل رہا ہو وہاں بیت المال کے نظام کو زیادہ سے زیادہ مستحکم کیا جائے، زکاۃ اور دیگر صدقات واجبہ کی رقوم بیت المال میں جمع کی جائیں، بلکہ اصحاب خیر حضرات عطیات کی رقم سے اس طرح کے علاج کے لئے علاحدہ سے بیت المال میں فنڈ قائم کرائیں اور اس فنڈ کے ذریعہ غریبوں کی مدد کی جائے جیسا کہ امارت شرعیہ بہار، اڑیسہ وجھارکھنڈ کے بیت المال سے حسب گنجائش مریضوں کی مدد کی جاتی ہے اور جہاں امارت شرعیہ قائم نہ ہو اور اس کے تحت بیت المال کا نظام نہ چل رہا ہو وہاں پر مسلمان باہمی اتفاق واتحاد سے اجتماعی نظام قائم کریں اور غریبوں کے علاج کے لئے فنڈ قائم کر کے صدقات واجبہ، صدقات نافلہ اور عطیات کی رقوم اکٹھا کر کے غریبوں کی مدد کریں، اس اجتماعی نظام میں علماء کی شمولیت بھی ضروری ہے تاکہ ہر رقم اس کے مصرف پر صرف ہو سکے۔

قانونی مجبوری کے تحت میڈیکل انشورنس کرانے کا حکم:

اس سلسلہ کا آخری سوال یہ ہے کہ بعض ممالک میں میڈیکل انشورنس کرانا قانوناً ضروری ہے، گویا کہ یہ قانونی مجبوری ہے، ملک کے باشندوں کے لئے بھی اور باہر سے جانے والے حضرات کے لئے بھی، سوال یہ ہے کہ ان ممالک میں میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہوگا؟ اور میڈیکل انشورنس کرانے کی صورت میں بیمار پڑنے پر ملنے والی اضافی رقم کا استعمال جائز ہوگا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جن ممالک میں میڈیکل انشورنس کرانا لازم ہے ان ممالک میں میڈیکل انشورنس ایک ضرورت ہے اور ضرورت کے تحت بعض ناجائز وحرام چیزیں بھی جائز

ہو جاتی ہیں، جیسا کہ تصویر کھنچوانا حرام ہے، لیکن ضرورت پڑنے پر جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے، بینک میں رقم جمع کرنے کی صورت میں گناہ اور معصیت کے کام میں تعاون دینا ہے، لیکن حفاظت کی غرض سے ضرورت کے تحت جائز قرار دیا گیا ہے، مذکورہ صورت میں جبکہ قانونی مجبوری ہو میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہوگا، خواہ وہ ملک کا باشندہ ہو یا دوسرے ملک سے کسی ضرورت کے تحت وہاں گیا ہو، البتہ بیمار پڑنے کی صورت میں ملنے والی اضافی رقم سود ہے، اس کو اپنے علاج پر صرف نہیں کر سکتے ہیں، الا یہ کہ انشورنس کرانے والا شخص مجبور و پریشان حال ہو، اس کے پاس علاج کرانے کے لئے رقم نہ ہو اور کہیں سے تعاون کی بھی امید نہ ہو اور علاج نہ کرانے کی صورت میں ہلاکت یا بیماری کے بڑھنے کا اندیشہ ہو تو بدرجہ مجبوری اس اضافی رقم کے استعمال کی گنجائش ہوگی۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم

مولانا ابوسفیان مظاہری ☆

۱- چونکہ انسان کو مرض لاحق ہونے کا علم نہیں ہوسکتا، تو فقط علم جو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے اور انسان یہ بھی جاننے سے قاصر ہے کہ مرض لاحق ہوگا تو معمولی درجہ کا ہوگا یا خطرناک یا خطرناک مہلک درجہ کا تو جس چیز کے جاننے کے بارے میں انسان قاصر ہے تو اس سے بیمہ کا جواز کا حکم کیسے لگایا جاسکتا ہے؟ لہٰذا میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کو جائز نہیں کہا جاسکتا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) شرعاً جائز نہیں ہے۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پڑنے پر اس سے کئی زیادہ رقم کے طلب سے مستفید ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ زیادہ طلب میں جو رقم خرچ ہوتی ہے وہ قابل قرض کی تعلیم کی جائے گی، لہٰذا تندرست ہونے کے بعد مریض وہ قرض ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا، یا قدرت نہ ہونے کی صورت میں سرکار سے یا تنظیم سے اس کو معاف کرانے کا یا سرکار اور وہ تنظیم اس رقم زائد کو ادا کرنے کا ذمہ لے کر اسی سے اس رقم کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ زائد رقم کو قرض کا درجہ دیا جائے گا۔

۳- سرکاری میڈیکل انشورنس کے ادارے سے فائدہ اٹھانے کا جو حکم ہے وہی حکم ہے دوسرے ادارے سے فائدہ اٹھانے کا، یعنی دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا۔

☆ اسکالر ہیں، جامعہ مطلع العلوم ہنو۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ رقم یا مقررہ رقم دیتا ہے تو اس کو سرکاری طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دیا جا سکتا ہے، بلکہ دیا جانا چاہئے، کیونکہ بے کس اور مجبوروں اور معذوروں کے علاج ومعالجہ کی ذمہ داری سرکاری وحکومت پر عائد ہوتی ہے، چنانچہ اس کے لئے سرکاری طرف سے دیہاتوں میں سرکاری اسپتال قائم کئے گئے ہیں اور قائم کئے جاتے ہیں، جن میں مریضوں کا علاج مفت میں کیا جاتا ہے اور دوائیں مفت دی جاتی ہیں یہ اس طرح سے سرکار اپنی ذمہ داری ادا کرتی ہے، اور دنیا کی سرکاروں میں عوام کے لئے اور طرح کے بھی امدادی ادارے قائم ہوتے ہیں، جن سے غرباء ومساکین کی مدد کی جاتی ہے لہٰذا اس کو سرکاری امداد وتعاون کا درجہ دیا جانا چاہئے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت میں جو رقم مطلوب دیتا ہے اس کو امداد وتعاون کا درجہ دیا جانا چاہئے۔

۵- میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت شرعاً جائز نہیں ہے تو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی بہترین متبادل صورت شریعت مطہرہ نے تادیہ وزکوٰۃ وصدقات ہیں جس کی شکل یہ ہوگی کہ ہر ہر شہر ودیہات میں مسلمان اپنی ایک تنظیم قائم کریں اور اس کے لئے ذمہ داران ومنتخب کیا جائے اور زکوٰۃ وصدقات وصول کرکے اسی رقم سے غریبوں ومسکینوں کے لئے علاج کی سہولت فراہم کی جائے اور اپنی نگرانی میں علاج کرایا جائے اور یہ شکل وصورت عین ممکن ہے اور اسی رقم سے تحقیق کرکے غریب لڑکے ولڑکیاں ان کی شادی کا بندوبست کیا جائے اور جن کے رہنے کے لئے گھر ومکان نہ ہو تحقیق کرکے اس کے لئے گھر ومکان خرید دیا جائے یہ بہترین متبادل، جائز، طیب اور پاکیزہ صورت ہے جس کو مسلمانوں کو اختیار کرنا چاہئے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت کے بجائے اسلامی تعلیمات

کی روشنی میں اس کی بہترین حلال وطیب صورت یہ ہے کہ ہر ہر جگہ مسلمان اپنی اسلامی تنظیم بنا کر زکوۃ وصدقات وصول کریں اور ان سے یہ کام لیں۔

۶ جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے قانوناً لازم کردیا گیا ہے تو ضابطہ فقہیہ "الضرورات تبیح المحظورات" کے پس منظر میں ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانے کی گنجائش دی جاسکتی ہے۔

بنابریں قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے پر رہ جائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا درست ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ قانون کی وجہ سے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا درست ہوگا۔

☆☆☆

شرعی نقطہ نظر سے میڈیکل انشورنس

مولانا محمد فرقان [illegible]

۱۔ میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانے کا کیا حکم ہے؟

جواب: اسلام ایک ایسے مکمل ضابطۂ حیات کا نام ہے جس کی تعلیمات و ہدایات بحیثیت مجموعی انسانی ہیں۔ اور جس کی تشریح حضور اکرم ﷺ نے فرمائی ہے۔ اسی لئے شریعت کا دارومدار محض انسانی پر نہیں رکھا گیا ہے بلکہ دنیوی و اخروی طور پر انسان کے فلاح و بہبودی رکھا گیا ہے جو وحی الٰہی پر منتج ہوتا ہے لہٰذا ایسے امور و افعال و اعمال کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے جن میں دنیوی و اخروی فوائد کے ساتھ ساتھ روحانی بھی شامل ہو اور ایسے امور و افعال و اعمال سے احتراز کا حکم دیا گیا جن میں اخروی طور پر دنیوی طور پر دنیوی و اخروی فائدہ نہ ہو اور ساتھ ہی ساتھ روحانی سے بھی دور ہو اسی لئے شریعت مطہرہ نے ہر امر و افعال کے بیان پر مشتمل ہونا ضروری ہے۔

اسلام نے سود، میسر (قمار) وغیرہ کو حرام قرار دیا ہے لہٰذا وہ شرکت جس میں سود کا یا قمار کا تعلق ہو وہ حرام قرار دی جائیں گی۔ اب اس پہلو سے ہم میڈیکل انشورنس کا جائزہ لیتے ہیں تو اس میں قمار کی شکل پائی جاتی ہے کیونکہ میڈیکل انشورنس کے پالیسی ہولڈر کے لئے ہر سال پریمیم کے طور پر ایک معین رقم انشورنس ورکوں کو دینی پڑتی ہے اور اس کے عوض پالیسی ہولڈر کو

[illegible]

کسی موہوم بیماری کے علاج کے لئے ایک مخصوص رقم خرچ کا ادارہ عہد و پیمان کرتا ہے اب اگر وہ پالیسی ہولڈر اس کی مقرر کردہ مدت میں بیمار ہو جاتا ہے تو ادارہ نے اس کے پریمیم کے عوض جو رقم اس کے علاج کے لئے مخصوص کی تھی اس حد تک وہ رقم خرچ کرتا ہے اور اگر پالیسی ہولڈر اس مقررہ مدت میں بیمار نہ ہو تو پریمیم کی دی ہوئی رقم انشورنس ادارہ واپس نہیں کرتا ہے اور یہ شکل جوے (میسر) کی ہو جاتی ہے جو نص قرآنی کی رو سے ناجائز ہے ساتویں پارہ کے دوسرے رکوع میں یہ آیت صریح طور پر اس کی حرمت پر دال ہے وہ یہ ہے: یا ایها الذین آمنوا انما الخمر و المیسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون (سورۂ مائدہ: ۹۰) علاوہ ازیں اس میں سود کی بھی حقیقت پائی جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں پالیسی ہولڈر جتنی رقم جمع کرتا ہے اس سے کئی گنا زیادہ رقم کے ذریعہ علاج کا معاہدہ ہوتا ہے، گویا اس نے جو قرض دیا اس کے عوض ایک زائد رقم سے فائدہ اٹھانے کی شرط لگا دی اور فقہ کا یہ اصول ہے: "کل قرض جر نفعاً فهو حرام"۔

نیز اس اعتبار سے بھی یہ ناجائز ہے کہ اس میں غرر ہے اور حدیث میں اس کی ممانعت موجود ہے: "نهی رسول الله ﷺ عن بیع الحصاة وعن بیع الغرر" اس لئے میڈیکل انشورنس حرام ہے۔

۲- صحت بیمہ میں جمع مالیت سے زیادہ مستفید ہونا؟

مذکورہ بالا اصول کی روشنی میں جب میڈیکل انشورنس کروانا ہی حرام قرار پایا جو رقم جمع کی گئی رقم سے زیادہ کی مالیت سے فائدہ اٹھانا ہی کیسے جائز ہوگا۔

اگر کسی نے میڈیکل انشورنس کرالیا ہے اور اب متعینہ مدت میں وہ بیمار ہو جائے تو اس نے جتنی رقم انشورنس ادارہ کو جمع کرائی ہے اس سے زیادہ رقم سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس پالیسی ہولڈر نے جو رقم پریمیم کے طور پر ادا کردی ہے وہ بطور قرض ہے اور قرض کی شکل میں

مقرض کے لئے زیادہ رقم سے فائدہ اٹھانا سود میں داخل ہے اور وہ حرام ہے، جیسا کہ ماسبق میں قاعدہ کلیہ: "کل قرض جر نفعاً فهو حرام" کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے "حجۃ اللہ البالغہ" کی دوسری جلد میں فرمایا ہے: "الربا هو القرض على أن يؤدي إليه أكثر وأفضل مما أخذ" رہا در حقیقت اس شرط کے ساتھ قرض دینا ہے کہ مقروض اس کو اصل میں اضافہ کے ساتھ یا اس سے عمدہ چیز واپس کرے گا۔

لہذا دی ہوئی رقم قرض کے عوض میں زیادہ رقم سے فائدہ اٹھانا سود میں داخل ہوگا اور وہ حرام ہے۔

۳۔ انشورنس کے سرکاری وغیر سرکاری ادارہ سے فائدہ اٹھانے میں فرق:

میڈیکل انشورنس ادارہ سرکاری ہو یا پرائیوٹ دونوں ہی میں یہ بات قدر مشترک ہے کہ وہ پالیسی ہولڈر کی جانب سے ہر سال ایک متعینہ رقم لیتے ہیں اور مدت مقررہ میں بیماری کی شکل میں وہ معاہدہ میں طے شدہ رقم جو پریمیم سے زیادہ ہوتی ہے وہ خرچ کرتے ہیں اور مدت مقررہ میں عدم بیماری کی صورت میں وہ دی گئی رقم واپس نہیں دی جاتی، اس لئے سرکاری ادارہ ہو یا پرائیوٹ دونوں میں وہی سود، قمار، غرر والی شکلیں پائی جاتی ہیں جو ناجائز ہیں، لہذا پرائیوٹ ادارہ اور اسامیڈیکل انشورنس بھی جائز نہ ہوگا۔

انشورنس کے ادارے سے ملنے والی رقم کیا امداد ہے اور تعاون ہے؟

سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے جو زائد رقم دی جاتی ہے اسے تعاون اور امداد نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ امداد و تعاون اسے کہتے ہیں جس کے مقابل کوئی عوض نہ ہو، بلکہ انسانی ہمدردی کی بنیاد پر امداد دی جاری ہو اور یہاں یہ بات مفقود ہے، کیونکہ پالیسی ہولڈر سے پہلے ہی ایک متعینہ رقم لی جاتی ہے اور وہ رقم بصورت عدم بیماری واپس بھی نہیں دی جاتی اور صرف پالیسی ہولڈر

کوئی یہ رقم فراہم کی جاتی ہے دوسروں کو نہیں دی جاتی، اور انسانی ہمدردی کی بنیاد پر یہ مدد دی جاتی تو ہر ایک اس کا مستحق ہو سکتا ہے، البتہ یہ انسانی رقم امداد و تعاون نہیں شمار کی جائے گی، وہ جائز ہوگی۔

علاوہ ازیں اس میں تعاون علی الاثم بھی پایا جاتا ہے، اس لئے بھی یہ جائز ہے۔

۵- کیا میڈیکل انشورنس کی اسلامی متبادل صورت ہو سکتی ہے؟

اسلام نے مال داروں پر زکاۃ کو فرض قرار دیا ہے علاوہ ازیں فقراء، مساکین وغیرہ پر خرچ کرنے کی ترغیبات اور ان پر اجر و ثواب کا وعدہ قرآن و حدیث میں جگہ جگہ مذکور ہے، اس لئے جہاں اسلامی حکومتیں ہیں وہاں بیت المال کے ذریعہ سے مفت علاج کی سہولیات وغیرہ کا انتظام آسان ہے، البتہ جہاں اسلامی حکومتیں نہیں ہیں ان ممالک میں مسلمان باہمی تعاون، بیت المال کی امداد، مفت علاج کی سہولت وغیرہ کا انتظام کریں۔

اس طرح کا انتظام میڈیکل انشورنس کا متبادل ہو سکتا ہے، اور شریعت میں وہ نہ صرف جائز، بلکہ مستحسن اور باعث اجر و ثواب ہے۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس لازم کر دیا گیا ہے، ان کا کیا حکم ہے؟

جن ممالک میں وہاں کے شہریوں کے لئے یا باہر سے آنے والوں کے لئے میڈیکل انشورنس لازمی قرار دیا گیا ہو تو وہاں مجبوری کی صورت میں میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت ہوگی، مگر چونکہ جیسا اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ اس میں سود کے تحقق کی شکل بھی پائی جاتی ہے، اس لئے میڈیکل انشورنس دار کو جتنی رقم پالیسی ہولڈر نے جمع کرائی ہے اس حد تک اس رقم کا استعمال اس کے لئے درست ہوگا، زیادہ کی رقم کا استعمال درست نہ ہوگا۔

میڈیکل انشورنس کا شرعی پہلو

مولانا انور [illegible]

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کی تعریف کردہ صورت میں قمار ہے، قمار اس لئے کہ ایک طرف سے ادائیگی متعین ہے اور دوسری طرف سے موہوم، جو قسطیں ادا کی گئی ہیں وہ تمام رقم ڈوب بھی سکتی ہیں اور اس سے زیادہ کی مالیت سے فائدہ بھی حاصل ہو سکتا ہے، اسی وقت رہتے ہیں مقابلہ میں بندہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں معلوم ہوتی۔

۲، ۴- میڈیکل انشورنس کرانے والا زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہو سکتا ہے، یہ حکومت کی جانب سے امداد ہے، گورنمنٹ کی امداد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا، یوں بھی ہم حکومت کے طرح طرح کے فلاحی ورفاہی اداروں سے مستفید ہوتے رہتے ہیں، ان سے حدود اشرع میں رہ کر انتفاع جائز ہونا چاہئے۔

۳- چونکہ حکومت کا مقصد نفع اندوزی نہیں، بلکہ سماجی تحفظ کی ذمہ داری کو صرف پوری کرنا ہے، اس لئے بندہ کے خیال میں پرائیوٹ و سرکاری بیمہ صحت کے اداروں کے احکام جدا گانہ ہوں گے، جواب ۵ میں بتائی گئی جائز صورت کے مطابق اگر بیمہ صحت کرانا ہے تو سرکاری ادارہ سے ہی کرایا جائے۔

۵- بندہ کے خیال میں انشورنس کی سوال کردہ صورت من وجہ "بیع عربون"[2] کے مشابہ ہے

---

[2] [illegible]

اور "بیع عربون" بیع کی وہ صورت ہے جس میں خریدار بیچنے کی رقم اس شرط سے ساتھ دیتا ہے کہ اگر اس نے چیز خرید لی تو یہ رقم قیمت کا حصہ ہوگی اور باقی قیمت وہ ادا کرے گا، لیکن اگر اس نے وہ چیز نہ خریدی تو بیعنے کی رقم واپس لینے کا حقدار نہ ہوگا، بلکہ وہ بیع کی ہوئی بیعنے کی رقم اس طرح ضبط کر لینے کا جواز صرف فقہ حنبلی میں ہے، فقہاء کے یہاں جائز نہیں، صاحب "اعلاء السنن" تحریر فرماتے ہیں:

"وحديث الباب يدل على تحريم البيع مع العربان، وبه قال الجمهور، وخالف في ذلك أحمد فأجازه" (اعلاء السنن ۱۴/۱۱۶)۔

مصنف نور ایک دوسرے مقام پر رقم طراز ہیں:

"أقول: قال الزرقاني في شرح هذا الحديث: هو باطل عند الفقهاء لما فيه من الشرط والغرر، وأكل أموال الناس بالباطل" (اعلاء السنن ۱۴/۱۱۶)۔

(زرقانی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ بیع عربون فقہاء کے نزدیک باطل ہے، اس لئے کہ اس میں شرط فاسد کے ساتھ غرر بھی ہے، اور لوگوں کے مال کو باطل طریقے سے ہڑپ بھی کر لینا)۔

"بیع عربون" کی کے تحت ڈاکٹر وہبہ زحیلی تحریر فرماتے ہیں:

"وضعف أحمد الحديث الوارد في بيع العربان وقد أصبحت طريقة البيع بالعربون في عصرنا الحاضر أساسا للارتباط في التعامل التجاري الذي يتضمن التعهد بتعويض ضرر الغير عن التعطل والانتظار، وفي تقديري أنه يصح ويحل بيع العربون وأخذه عملا بالعرف؛ لأن الأحاديث الواردة في شأنه عند الحنفيين لم تصح" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۵۰۵-۵۰۶)۔

آج کے انتہائی ناگفتہ بہ حالات میں جہاں بیعانہ کی بیع کا طریقہ خرید وفروخت میں بالکل اساسی اور بنیادی طریقہ اختیار کر چکا ہے اگر امام احمد بن حنبل کے مسلک کو اپناتے ہوئے جواز کا فتویٰ دیا جائے تو مناسب ہوگا۔

بیعانے کی رقم سوخت ہونے کی بابت "اعلام الموقعین" میں بھی ایک عبارت درج ذیل طریقہ پر موجود ہے:

"عن نافع بن الحارث عامل عمر علی مکة انه اشتری من صفوان بن امیة دار العمر بن الخطاب باربعة آلاف درهم واشترط علیه ان رضی عمر فالبیع له، وان لم یرض فلصفوان اربعمائة درهم" (اعلام الموقعین لابن القیم ج ۳ ص ۳۰ مصر، نمبر ۳۸)۔

(نافع بن الحارث جنہیں حضرت عمرؓ نے مکہ معظمہ کا عامل بنایا تھا انہوں نے صفوان بن امیہ سے عمر بن الخطاب کے لئے ایک مکان چار ہزار درہم میں اس شرط کے ساتھ خریدا کہ اگر عمرؓ راضی ہوگئے تو بیع ہوگی اور اگر وہ راضی نہ ہوئے تو صفوان بن امیہ کے دو چار ہزار دراہم ہو جائیں گے)۔

بہرکیف ضرورتاً غیر کے مذہب پر فتویٰ دیا جا سکتا ہے، حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب تحریر فرماتے ہیں: چونکہ چاروں مذاہب بلاشبہ برحق ہیں اور ہر ایک کے پاس دلائل ہیں، اس لئے اگر مسلمانوں کو کوئی شدید اجتماعی ضرورت داعی ہو تو اس موقع پر کسی دوسرے مجتہد کے مسلک پر فتویٰ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے (البلاغ کراچی حنفی اعظم نمبر)۔

مولانا عبدالحئی فرنگی محلی اپنے ایک فتویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

عند الضرورت بعض مسائل میں امام شافعی وامام مالک رحمہما کی تقلید کرنا درست ہے، ایک جگہ اور لکھتے ہیں: ضرورت شدیدہ کے وقت امام شافعی کے مذہب کی تقلید درست ہے۔

اسی طرح شامی میں ہے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ نے ایک مرتبہ جمعہ کی نماز پڑھائی نماز کے لئے جب مجمع منتشر ہو چکا تو معلوم ہوا کہ حضرت امام نے جس حمام میں غسل کیا تھا اس میں چوہا مرا ہوا تھا اس وقت حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ آج ہم اپنے مدنی بھائیوں کے قول و مذہب پر عمل کر لیتے ہیں۔

چونکہ حضرت امام مالکؒ کا مسلک "إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث" کا تھا اسی جانب حضرت امام ابو یوسفؒ کا اشارہ تھا، اس طرح ایک معروف مسئلہ یہ ہے کہ طاعت و عبادت پر اجرت لینا جائز نہیں ہے، مگر ضرورتاً بعض صورتوں میں اسے جائز قرار دیا گیا ہے، وجہ یہ جواز کا قول بقول سرخسی اہل مدینہ کا ہے (شامی)۔

یہ تمام باتیں اس وقت تھیں جبکہ اسے من وجہ "بیع عربون" کے مشابہ مان کر جواز کا قول لیا جائے لیکن اگر اس مسئلہ کو من وجہ اس کے مشابہ قرار نہ دیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ معاملہ کرتے وقت بیمہ صحت کرانے والا یہ سوچ لے کہ اگر میں بیمار نہ پڑا تو میری یہ رقم میرے دوسرے بھائیوں کے کام آوے، خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم، اگر مسلمان ہیں تو حقوق اسلامی و انسانی دونوں اعتبار سے اور اگر غیر مسلم ہیں تو صرف حقوق انسانی کے اعتبار سے دیگر بھائیوں کا ہم پر حق ہے۔

۶ - "المشقة تجلب التيسير، الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت اگر حکومت بیمہ صحت کو لازمی قرار دے تو یہ صورت بدرجہ مجبوری جائز ہوگی اور اس انشورنس سے استفادہ درست ہوگا۔

☆☆☆

ہیلتھ انشورنس کتاب وسنت کی روشنی میں

مولانا نور رشید الدین الفلاحی ☆

انسان کی فطری خواہش ہوتی ہے کہ اپنی کمائی سے کچھ رقم پس انداز کرے تاکہ مستقبل میں پیش آمدہ ضروریات میں کام آسکے، اور مالی دشواری کی وجہ سے کوئی کام رکنے نہ پائے، وہ منصوبہ ہو پایۂ تکمیل تک پہنچے، اور جو ضرورت ہو پوری ہو، اور اگر خدانخواستہ کوئی ناگہانی مصیبت آپہنچے یا بیماری لاحق ہو جائے یا کسی تجارتی خسارہ سے دوچار ہو جائے تو اس رقم کے ذریعہ اپنی مشکل دور کرسکے، اسی سوچ نے انشورنس کو جنم دیا اور آج اس کی مختلف شکلیں پوری دنیا میں رائج ہیں، میڈیکل انشورنس بھی انہیں شکلوں میں سے ایک ہے۔

انشورنس اگر اسلامی اصول وضوابط کے مطابق ہو اور اس میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو تو اس کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اتفاق سے انشورنس کی آج دنیا میں جتنی بھی شکلیں رائج ہیں ایسی چیزوں پر مبنی ہیں جن کی ممانعت وحرمت منصوص ہے، یعنی سود وقمار وغیرہ کی وجہ سے مروجہ تمام صورتیں شرعی نقطۂ نظر سے خراب وناجائز ہیں، اور اس لائق ہیں کہ حتی الامکان ان سے احتراز کیا جائے۔

۱- میڈیکل انشورنس کا حکم:

میڈیکل انشورنس کی مروجہ صورتوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا [illegible]

☆ جامعہ علم العلوم، دوارکی

ہے، اس کے کئی اسباب ہیں:

اول یہ کہ اس میں قمار ہے، اس لئے کہ عقد بیع ایک اشوال میں پہنچنے سال تک ہوتا ہے، اور سال کے بعد ختم ہو جاتا ہے، اگر سال کے اندر بیماری لاحق ہو تو ممکن ہے کہ بیمہ کے بقدر خارج کی رقم فراہم کرتی ہے، اور اگر بیماری نہیں ہوئی تو وہ رقم ختم ہو جاتی ہے، ظاہر ہے یہ قمار ہے، جواہر الفقہ میں ہے:

ہر وہ معاملہ جو نفع اور نقصان کے درمیان دائر اور مبہم ہو اصطلاح شرع میں قمار اور میسر کہلاتا ہے (جواہر الفقہ ۲/۳۳۶)۔

ابوبکر جصاص رازی اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "احکام القرآن" میں رقمطراز ہیں:

"لا خلاف بين أهل العلم في تحريم القمار وأن المخاطرة من القمار، قال ابن عباس: إن المخاطرة قمار" (احکام القرآن ۱/۳۶۸)۔

قمار کو قرآن کریم میں شیطان کا گندہ عمل بتایا گیا ہے، اور اس سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے، ارشاد باری ہے:

"يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون" (سورۂ مائدہ: ۹۰)۔

(اے ایمان والو! یہ جو ہے شراب اور جوا اور بت اور پانسے، سب گندے کام ہیں شیطان کے، سو ان سے بچتے رہو تاکہ تم نجات پاؤ)۔

مختصر تفسیر ابن کثیر میں ہے:

"قال ابن عمر وابن عباس: الميسر هو القمار، كانوا يتقامرون في الجاهلية إلى مجيء الإسلام فنهاهم الله عن هذه الأخلاق القبيحة" (تفسیر ابن کثیر ۱/۵۳۳، نیز ملاحظہ کیجئے: بدائع الصنائع ۵/۱۰۸، نصب الرایہ ۴/۶۰، مغنی ۹/۳۳۶، مجموع ۱۲/۱۹۳، الفروق ۳/۲۰۵)۔

نبی اکرم ﷺ نے معاملہ غرر سے منع فرمایا ہے:

"عن ابی هريرة نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وبيع الغرر" (مسلم ۲/۲)۔

چہارم یہ کہ اس میں "اثم وعدوان" کی توسیع افزائی ہے، اس لئے کہ بیمہ کمپنیاں ان جمع شدہ رقموں سے سودی کاروبار کرتی ہیں، جس میں بیمہ کرنے والا ایک طرح کا معاون ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے "تعاون علی الاثم والعدوان" سے منع فرمایا ہے:

"تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان" (سورۂ مائدہ)۔

۲- جمع شدہ رقم سے زائد مالیت سے استفادہ کا مسئلہ:

میڈیکل انشورنس اولاً تو کرانا درست نہیں ہے، لیکن اگر کسی مجبوری کے تحت کرا ہی لیا جائے تو جمع شدہ رقم سے زائد مالیت سے استفادہ کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ یہ اضافی رقم سود ہے، جو بیمہ کمپنی کو دیئے گئے قرض سے زائد رقم کی مالیت کی صورت میں حاصل ہو رہا ہے۔

"المغنی" میں ہے:

"قال ابن منذر أجمعوا على المسلف إذا شرط على المستلف زيادة أو هدية فأسلف على ذلك أن أخذ الزيادة على ذلك ربا" (المغنی ۶/۴۳۹)۔

"ردالمحتار" میں ہے:

"كل قرض جر نفعا حرام أي إذا كان مشروطا" (ردالمحتار ۵/۳۵۵)۔

مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی رقمطراز ہیں:

بیمہ کی موجودہ صورتیں رائج ہیں وہ شرعی نقطہ نظر سے صحیح نہیں، بلکہ قمار اور جوا کی ترقی یافتہ شکلیں ہیں، اس لئے اپنے اختیار سے بیمہ کرانا جائز نہیں اور اگر قانونی مجبوری کی وجہ سے بیمہ

کرنا پڑے تو اپنی ادا کردہ رقم سے زیادہ وصول کرنا درست نہیں ہے۔ کما فی الحاوی الفتاویٰ ۱/۵۵۵۔

۳- سرکاری اور نجی اداروں میں فرق کا مسئلہ:

میڈیکل انشورنس کے بعض ادارے سرکاری ہوتے ہیں، اور بعض نجی، اور دونوں کے مقاصد بظاہر مختلف معلوم ہوتے ہیں، لیکن حقیقت میں ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ مقصد جو بھی ذکر کیا جائے معاملہ کار کے اعتبار سے دونوں کی حیثیت یکساں ہے، لہٰذا دونوں کے حکم میں بھی یکسانیت ہوگی اور کوئی فرق نہ ہوگا۔

۴- انشورنس کو مالی تعاون کا درجہ دینا:

میڈیکل انشورنس کے ادارے جو رقم علاج ومعالجہ کے نام پر خرچ کرتے ہیں، اسے امداد وتعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، اس لئے کہ امداد بقدر ضرورت اور بوقت ضرورت ہوا کرتی ہے، جبکہ یہاں صورتحال یہ ہے کہ متعینہ رقم سے زائد سے علاج نہیں کرایا جاتا، مگر کے بعض مرحلوں میں چیک اپ کو ضروری قرار دیا جاتا ہے، موجودہ امراض اور آؤٹ ڈور کے علاج کو اس سے خارج مانا جاتا ہے، پھر متعینہ اسپتالوں ہی میں علاج کرانے کی اجازت ہوتی ہے، نیز علاج کی مکمل کی پوری جانچ کرانے پر ہی رقم کی ادائیگی ہوتی ہے، اسی طرح ایک سرمایہ دار کو ضرورت مند سے زیادہ دیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ زیادہ کا پیسہ کماتا ہے، جبکہ نادار، غریب، محتاج کو کم ملتا ہے، اگر یہ تعاون ہوتا تو ضرورت مند کو زیادہ ملتا، پتہ چلا کہ یہ تعاون نہیں ہے، بلکہ قمار، سود اور غرر پر مبنی معاملہ کی ایک صورت ہے، جسے مالی تعاون کا نام دینے کی سعی لاحاصل کی جارہی ہے، نام بدلنے سے حقیقت نہیں بدلا کرتی، حضرت مولانا محمد شفیع صاحب عثمانیؒ نے "جواہر الفقہ" میں بہت صاف لفظوں میں تحریر فرمایا ہے:

بیمہ کے کاروبار کو اسلامی کا نام دے کر جائز قرار دینے کی کوشش کی گئی ہے لیکن اس کی مروجہ صورتیں جتنی ہماری نظر سے گذری ہیں، سود اور قمار سے خالی نہیں، اس لئے وہ سب حرام ہیں (جواہر الفقہ ج ۲ ص ۳۴۵)۔

البتہ اگر واقعۃً انشورنس کا کوئی ادارہ ایسا ہو جس میں صرف اور صرف جذبۂ تعاون کارفرما ہو تو وہ بلاشبہ جائز، درست اور مستحسن ہے، اس لئے کہ وہ تبرع اور تعاون علی البر ہے، جس کی شریعت میں تائید آئی ہوئی ہے، یہ اور بات ہے کہ ہمارے معاشرے میں اس طرح کا نظام نادر الوجود ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی تحریر فرماتے ہیں:

اما التامین التعاونی فهو ان یتفق عدد اشخاص علی ان یدفع کل منهم اشتراکا معینا لتعویض الأضرار التی قد تصیب أحدهم اذا تحقق خطر معین وهو قلیل التطبیق فی الحیاة الاجتماعیة (الفقہ الاسلامی وادلتہ ج ۴ ص ۳۳۰۰)۔

۵- انشورنس کی متبادل صورت:

اسلام میں باہمی اخوت و محبت، انسانی ہمدردی، رحم و کرم اور تعاون و تعاضد پر کافی زور دیا گیا ہے، اور اس بات کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے کہ انسان مشکل وقتوں میں دوسرے انسان کے کام آئے، ضرورت مندوں کی ضرورت کا خیال رکھے، اور دوسروں کے ساتھ احسان کا معاملہ کرے، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

"أحسن کما احسن الله الیک" (القصص ۷۷)۔

ایک دوسری آیت میں ہے:

"والله یحب المحسنین" (البقرۃ ۱۹۵)۔

نبی اکرم ﷺ نے بھی لوگوں کے ساتھ رحم و کرم کا معاملہ کرنے پر زور دیا ہے، ارشاد گرامی ہے:

"من لم یرحم الناس لم یرحمه الله" (ترمذی، ۲/۲۰۸)۔

اس تناظر میں دیکھا جائے تو ملت اسلامیہ کے تمام افراد کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ معاشرے میں باہمی تعاون کی فضا قائم کریں، ایسا ماحول بنائیں کہ ہر شخص حاجت مندوں کی حاجت کے تئیں فکرمند اور ان کی ناگہانی مشکلات کے حل کرنے میں کوشاں ہو، اس سلسلے میں ایسے فنڈ قائم ہوں جو محتاجوں، غریبوں اور بے سہارا لوگوں کے تعاون میں کام آسکے، نیز شرکت و مضاربت پر مبنی تجارتی کاروبار کا سلسلہ شروع کیا جائے، جو ضرورت مندوں کے لئے معاون ثابت ہو، اس طرح جب معاشرے میں اجتماعی و انفرادی سطح پر جذبہ تعاون کی فضا عام ہو جائے گی تو اس نوع کی بہت ساری مشکلات بآسانی رفع ہو جائیں گی اور لوگ سودی نظام کی نحوست و قباحت سے محفوظ رہ سکیں گے۔

۶- لازمی انشورنس کا حکم:

اگر حکومت کی جانب سے انشورنس کرانا لازم ہو کہ اس کے بغیر کوئی چارہ ہی نہ ہو تو ایسی صورت میں ضرورتاً انشورنس کرانا جائز ہوگا، ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقمطراز ہیں:

"یجوز التأمین الإجباری أو الإلزامی الذی تفرضه الدولة، لأنه مصلحة دفع ضریبة للدولة" (علم طالبانی، ۲/۵، ۳۳۲)۔

مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی تحریر فرماتے ہیں:

زیر سود تجارتی ایک شکل ہے، احتیاجی حالت میں کرانا تو جائز ہے، لازمی ہونے کی صورت میں قانونی مجبوری کے طور پر جس قدر کم سے کم مقدار پر کرانے کی گنجائش ہو اس پر اکتفا کرے (آپ کے مسائل اور ان کا حل، ۱/۲۵۹)۔

اسی طرح حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب ایک استفتاء کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

چونکہ گاڑی کے مالک کی طرف سے بیمہ کا معاہدہ بھی خاطر نہیں، بلکہ حکومت کی طرف سے یکطرفہ جبر وظلم ہے، لہٰذا بوقت ضرورت گنجائش ہے، لیکن بصورت حادثہ جمع کردہ رقم سے زائد واجب التصدق ہے (احسن الفتاوی ص: ۴۵)۔

لیکن اگر قانونی مجبوری کے تحت از خود طور پر بیمہ بکل انشورنس کرنا ہی پڑے تو جمع کردہ رقم سے سہولت حاصل کرنا درست ہوگا۔

"ردالمحتار" میں ہے:

"فإذا ظفر بمال مديونه له الأخذ ديانة بل له الأخذ من خلاف الجنس" (ردالمحتار: ۲/۲۰۴)۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس شرعاً ناجائز ہے

مفتی محمد عبید اللہ قاسمی

۱۔۲ میڈیکل انشورنس کرانے کو صحت بیمہ بھی کہتے ہیں جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ صحت بیمہ جس کاروبار اب عام ہوتا جا رہا ہے سود و قمار پر مشتمل ہے جس کی حرمت منصوص و متفق علیہ ہے قمار کے بارے میں علماء کی یہ تحریر کہ طلبات کو ایسی صورت پر معلق کرنا جس میں خطر ہو یعنی اس کے وجود و عدم دونوں کا احتمال ہو تحقیق ملک علی الخطر ہے اس کے اندر مکمل طور سے پایا جاتا ہے اس لئے کہ اگر بیمہ کمپنی کا اندر بیمار ہو جاتا ہے تو کمپنی اس سے جمع کردہ روپیہ کے علاوہ اس سے زائد ایک متعین رقم ادا کرتی ہے اور اگر بیمار نہیں ہوتا ہے تو اس کی جمع کردہ رقم بھی سوخت ہو جاتی ہے اور یہ بات واضح ہے کہ اس کا بیمار ہونا یا نہ ہونا کسی کے اختیار میں نہیں یہ ایک موہوم ہے اور امر موجود و معدوم کا دارومدار قمار ہے جس کی حرمت کے متعلق قرآن نے کہا ہے:

"إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان" [1]

اور اس میڈیکل انشورنس کے اندر سود بھی ہوتا ہے کیونکہ کمپنی جو روپیہ جمع کرتی ہے اس کو فی فیصد سود دیتی ہے اور سود ہے کیونکہ فقہاء نے جو سود کی تعریف کی ہے اس پر

---

[1] [illegible]

سے متعلق ہے۔

"الربا هو القرض على ان يؤدي اليه اكثر او افضل مما اخذ" (ہر وہ قرض جو اس شرط پر قرض دینا کہ وہ اس سے زیادہ یا اس سے بہتر ادا کرے گا حرام ہے)۔

۳۔ اسی طرح قوت ہے، مدت ہی کی بنیاد پر حرمت کا فیصلہ ہوتا ہے، یہاں "میڈیکل انشورنس" کے لئے جن اداروں اور کمپنیوں کا انتخاب کیا جاتا ہے، خواہ وہ ادارے سرکاری ہوں یا غیر سرکاری دونوں باہم اس طریقہ کار میں شریک ہیں کہ پالیسی ہولڈر جب مقررہ رقم جمع کرے اور کسی ناگہانی مرض سے دوچار ہو جائے تو ایک متعین اضافی رقم سے اس کی امداد کی جائے، لیکن اگر پالیسی مدت میں وہ صحت یاب رہے تو پھر اس کی جمع کردہ رقم کا عدم قرار دی جاتی ہے، اس لئے "میڈیکل انشورنس" کے یہ سرکاری ادارے دونوں کا حکم مذکورہ بالا سبب کی وجہ سے ایک ہوگا۔

۴۔ امداد کے حقدار میں سب سے زیادہ مستحق تو غریب و فقراء ہیں اگر سرکاری مقصد کا ان کی امداد ہو یا مہلک بیماریوں سے حفاظت اس سے پیش نظر ہو تو بالعوض ان کی یہ خدمت ہونی چاہئے یا اگر عوض ہی میں ہو تو اول وہلہ میں جو رقم جمع کی جاتی ہے اس کی مقدار اتنی ہونی چاہئے جسے بہ غریب ادا کر سکے، نیز بیماری کے عدم تحقق کی صورت میں اس جمع شدہ رقم کی واپسی بھی ان اداروں کے فرض منصبی کا ایک جزو ہونا چاہئے۔

نیز انشورنس سے وابستہ ہونے کے لئے بھی ایسی ایسی شرطیں اور دفعات کافی ہیں، جن کا تحمل شدید مصیبت زدوں کے علاوہ دوسرے غریب نہ کر سکتے تو پھر ان سرکاری اداروں کی جانب سے جمع شدہ رقم کے علاوہ اضافی رقم امداد کے حقدار کیسے ہو سکتے ہیں۔

۵۔انشورنس کی متبادل صورت:

حکومت اور اس کی آمدنی و منافع یہ عوام الناس کی خدمت اور اس کی بہتر حفاظت اور نگہداشت کے لئے ہوتی ہے، اور چونکہ میڈیکل انشورنس شرعاً ناجائز ہے، اس لئے اس کی متبادل شکل یہ نکل سکتی ہے کہ حکومت ایسا ادارہ قائم کرے جس میں مناسب قیمت اور مناسب خرچ پر خدمت خلق ہو اور زیادہ سے زیادہ لوگوں کا علاج بسہولت ہو سکے، یہی طریقہ نجی کمپنیوں کو بھی اختیار کرنا چاہئے، تو اس صورت میں سود کی لعنت اور خسارہ ہر ایک سے دونوں (عوام اور کمپنی) بچ جائیں گے۔

۶۔شدید حاجت میں میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہو سکتا ہے:

مذکورہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ "میڈیکل انشورنس" فی نفسہ ناجائز ہے، البتہ عوارض کی بنا پر ضرورۃً اس کی اجازت ہو سکتی ہے اور اس جواز کی بنیاد "الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة، الضرر يزال، الحرج مدفوع، الضرورات تبيح المحظورات، كم من شئ ثبت ضمناً لا يثبت قصداً" جیسے قواعد ہیں جن ممالک میں "میڈیکل انشورنس" لازم کر دیا گیا ہے وہاں تو قانونی مجبوری ہے لیکن جن ملکوں میں لازمی نہیں مذکورہ بالا اصول کی بنیاد پر گنجائش نکالی جا سکتی ہے۔

☆☆☆

صحت بیمہ کا شرعی حکم

مولانا خورشید احمد رحمانی[1]

طالب دعا ہوں مطلوب ہے یعنی اس مطلوب کو حاصل کرنے کے لئے صحیح راستہ اختیار کرنا ضروری ہے۔ کسی ایسے حربے سے طالب کو اس کی اجازت نہیں ہے جو شرعاً ناجائز اور حرام ہو۔ سوال نامہ میں درج سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

۱۔ "میڈیکل انشورنس" کرانے کی جو صورت سوال نامہ میں مذکور ہے اس کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ صورت سود اور جوا پر مشتمل ہے جن کی حرمت قرآن و سنت میں منصوص ہے۔

سود کے بارے میں ارشاد باری ہے:

﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ (بقرہ: ۲۷۵)۔

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين﴾ (بقرہ: ۲۷۸)۔

اور جوا کے بارے میں ارشاد باری ہے:

﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾ (مائدہ: ۹۰)۔

(اے ایمان والو! یہ شراب اور جوا اور پوجا کے بت اور جوئے کے تیر یہ سب گندے

---

[1] [illegible] فقہ [illegible] شائع ہوا۔

اور شیطانی کام ہیں، لہٰذا تم ان سے پرہیز کرو تاکہ تم کامیاب ہو جاؤ)۔

آیت کریمہ میں مذکور ربا کی تعریف فقہاء نے اس طرح کی ہے:

"كل زيادة مشروطة في العقد خالية عن عوض مشروع" (تکملہ فتح الملہم)۔

(ربا ہر وہ زیادتی ہے جس کی عقد میں شرط لگادی گئی ہو اور وہ جائز عوض سے خالی ہو)۔

صحت بیمہ کرانے والا میڈیکل انشورنس کمپنی کے ساتھ جو معاملہ کرتا ہے اس پر سود کی یہ تعریف صادق آتی ہے، اس لئے کہ بیمہ کرانے والا اس شرط کے ساتھ مقررہ رقم جمع کرتا ہے کہ بیمار ہو جانے کی صورت میں اسے اپنی جمع کی ہوئی رقم کے مقابلے میں بہت زیادہ رقم کمپنی کی طرف سے علاج کے لئے ملے گی، ظاہر ہے کہ جمع کی ہوئی رقم سے زائد رقم اس کے علاج پر خرچ ہوئی وہ جائز عوض سے خالی ہے، اس لئے وہ سود ہے۔

اور قمار (جوا) کی تعریف یوں کی گئی ہے:

"تعليق الملك على الخطر والمال من الجانبين" (حوالہ سابق)۔

(ملک کو خطر پر معلق کرنا جب کہ مال دونوں طرف سے ہو) جوا ہے)۔

دیکھا جائے تو میڈیکل انشورنس پر میسر اور قمار (جوا) کی یہ تعریف بھی صادق آرہی ہے، اس لئے کہ اس معاملہ میں مال دونوں جانب سے ہوتا ہے، بیمہ کرانے والا بھی مال جمع کرتا ہے اور کمپنی کی طرف سے بھی مال ہوتا ہے، لیکن اس کی ملکیت ایک ایسی شرط کے ساتھ مشروط ہوتی ہے جس میں خطر ہے، یعنی اس کے وجود وعدم وجود دونوں کا امکان واحتمال ہے، اگر بیمہ کرانے والا سال بھر کے اندر بیمار ہوتا ہے تو کمپنی اس کے علاج پر اس کی جمع کردہ رقم سے بہت زیادہ رقم خرچ کرے گی (مثلاً تیس ہزار کی رقم جمع کرنے کی صورت میں اسے تقریباً ایک لاکھ تک کے علاج کا حق حاصل ہوگا اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں نہ صرف یہ کہ کمپنی کی طرف سے اسے کوئی اضافی رقم نہیں ملے گی، بلکہ اس کی جمع کی ہوئی رقم بھی چلی جائے گی، پھر آئندہ ہر سال

انشورنس کی تجدید کے لئے اسے طے شدہ رقم جمع کرنی پڑے گی اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں وہ رقم بھی ضائع ہو جائے گی، ظاہر ہے کہ یہ جوا ہے، لہٰذا یہ معاملہ سود اور جوا جیسی قبیح اور حرام چیزوں پر مشتمل ہونے سے شرعاً جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔

۲- بیمار ہونے کی صورت میں بیمہ کرانے والے کو جو اپنی جمع کردہ رقم سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونے کا موقع ملتا ہے وہ اس کے لئے شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نجی یا سرکاری بیمہ کمپنی کی طرف سے علاج کی یہ سہولت محض غربت و افلاس کی بنا پر نہیں ملتی، بلکہ بیمہ کرانے کے معاوضہ میں ملتی ہے، ایسا نہیں ہے کہ ہر مفلس و نادار اس سے فائدہ اٹھائے، بلکہ اس کے لئے بیمہ کرانا اور سالانہ فیس جمع کرنا ضروری ہے، لہٰذا یہ اصل جمع کی ہوئی رقم پر اپنی مشروط زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہے جو سود اور قطعی طور پر حرام ہے۔

۳- میڈیکل انشورنس کی کمپنیاں اور ادارے، خواہ نجی ہوں یا سرکاری دونوں کا حکم ایک ہوگا، اس لئے کہ معاملہ کی صورت اور طریقہ کار دونوں میں یکساں ہے۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا، نہ یہ تصور صحیح ہے کہ اس کے ذریعہ عوام کی اکثریت تو خط افلاس سے نیچے زندگی گذارتی ہے، جب وہ اپنی بنیادی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے بھی وسائل زندگی سے محروم ہیں تو ان میں اتنی سکت کہاں ہے کہ وہ میڈیکل انشورنس کی فیس جمع کر سکیں اور ظاہر ہے کہ بیمہ کرائے بغیر علاج کی یہ سہولت حاصل نہیں ہو سکتی، اس لئے اس سے عوام کے اس طبقہ کو کوئی تحفظ حاصل نہیں ہوتا جو امداد و اعانت کا زیادہ مستحق ہے، بلکہ اس سے یا تو مال دار طبقہ فائدہ اٹھائے گا یا حکومت کے ملازمین جن کی مالی حالت عام طور پر عوام سے بہتر ہوتی ہے اور چونکہ علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم اس فیس کا بدل ہے جو بیمہ کرانے کے وقت ادا کی جاتی ہے، اس لئے جمع کردہ رقم سے زائد حصہ معاوضہ سے خالی ہونے کی وجہ سے سود اور حرام ہے اور انشورنس کرانے کے سال بیمار نہ ہونے کی صورت میں چونکہ اس کی جمع کی ہوئی رقم یہ

اس کا کوئی حصہ واپس نہیں ملتا اس لئے اس پر قرض کی تعریف بھی صادق آتی ہے لہٰذا یہ معاملہ ا
ربا سے خالی نہیں ہو سکتا۔

۵- میڈیکل انشورنس کمپنیوں کا بنیادی مقصد غریب عوام کے لئے طبی علاج کی
سہولت مہیا کرنا ہے تو انہیں اس مقصد کے لئے کام کرنا چاہئے۔ اس نامہ میں مذکور صورت میں
اس طبقہ کا فائدہ ہوتا نظر نہیں آتا اور نہ شرعی لحاظ سے یہ صورت جائز ہے۔ اسلامی تعلیمات کی روشنی
میں اگر اس کی کوئی متبادل صورت تلاش کی جائے تو بہتر اس معاملے سے ان شاء اللہ مختصر رہا ہوگا جو
شرعاً اس کی صحت سے مانع ہیں۔ مثلاً اس سہولت سے فائدہ اٹھانے کے لئے لازمی طور پر انشورنس
کرانا اور اس کی مقررہ فیس ادا کرنا یا یہ کہ کرانے والے کو اس سہولت سے استفادہ کا حق دینا۔
لہٰذا اس کی جائز صورت یہ ہو سکتی ہے کہ حکومت اس مقصد کے لئے (یعنی غریب اور متوسط طبقہ کو
طبی علاج کی سہولت فراہم کرنے کے لئے) ایک فنڈ قائم کرے اور صوبائی سطح پر یہ طبی
خدمات اور شعبوں میں ایسے امدادی اور رفاہی ادارے قائم ہوں جو اس مقصد کے لئے کام کریں
اور طبقے کے متمول لوگوں، سرکاری عہدہ داروں، کارخانوں اور فیکٹریوں کے مالکان اور خوشحال اور
متوسط طبقے کے لوگوں کو ترغیب دے کہ وہ اپنی مرضی سے اس کی رضیت قبول کریں۔ رضیت کی وہی
سالانہ فیس (جس کی کم سے کم مقدار متعین ہو) مقرر کی جائے جتنے تمام ارکان رضاکارانہ طور پر
ادا کریں۔ علاج میں اس کی رعایت کی جائے کہ اس کا نصف حصہ اس ادارے کے ممبران میں سے
زیادہ سے زیادہ متوسط طبقے کے علاج کے لئے خرچ ہو اور پچاس فی صد فنڈ صرف غریبوں کے
لئے خرچ ہو جو نہ اس ادارے کے رکن ہوں نہ ان سے کوئی فیس لی گئی ہو۔ اور اس ادارے کے وہ
ممبران جو زیادہ مالدار ہوں وہ اپنا علاج خود کرا سکتے ہیں۔ ان سے انہیں علاج کی سہولت فراہم
کی جائے۔ ایسے لوگوں سے رضیت لینے کے وقت یہ معاہدہ کرایا جائے۔ یہ صورت جائز ہو سکتی
ہے کہ ان میں علاج کی سہولت حاصل کرنے کے لئے اس ادارہ کی رضیت شرط نہیں رکھی اور نہ اس
نے علاج کی سہولت فراہم کی گئی۔ اس لئے اس فنڈ میں جمع شدہ رقم جو ممبران سے ذریعہ

آتی ہے اگر وہ ان غریب بیماروں پر خرچ ہو جو سرے سے اس شے کی ہی نہیں ہیں تو اس سے کوئی
میں کوئی کلام ہی نہیں ہے۔ اسی طرح اگر متوسط طبقہ کے مریضوں پر خرچ ہو تو اس سے ان میں
اور باقاعدہ فیس ادا کی ہو تو ان کے لئے بھی استفادہ جائز ہوگا اس لئے کہ ادا پانے سے لئے
مجبوری شرط نہیں رہی۔

بہر حال اس طرح کی کوئی صورت اختیار کی جا سکتی ہے جس کا جواز بے غبار ہو اجازت
حکومت سے اس کی توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس طرح کا ادارہ قائم
کرے گی، ہاں مسلمان اجتماعی طور پر زکوٰۃ و صدقات عطیات اور ان اوقاف کے ذریعہ جو اس
مقصد کے لئے وقف کئے گئے ہوں اس طرح کا فلاحی ادارہ قائم کر سکتے ہیں۔

۶ - جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں پر واجب جانے والوں کے لئے لازم
کر دیا گیا ہے وہاں اس کے بغیر چارہ ہی نہیں ہے، اس لئے اضطرار اور مجبوری کی بنا پر وہاں
انشورنس کرانا جائز ہوگا: الضرورات تبیح المحظورات اور اگر قانونی مجبوری کے تحت
انشورنس کرانے والے بیمار پڑ جائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا جائز
ہوگا، کیونکہ ایسے ممالک میں علاج کی سہولت تمام شہریوں اور سرکاری ملازمین کے لئے ہوتی ہے،
اس لئے اسے حکومت کی طرف سے امداد و تعاون اور سماجی تحفظ قرار دیا جا سکتا ہے جس کا ممکن حد
تک عوام کے لئے نظم کرنا حکومت کے فرائض میں داخل ہے، اس کی ایک نظیر پراویڈنٹ فنڈ کی رقم
ہے کہ قانونی طور پر سرکاری ملازم کی تنخواہ میں سے ایک حصہ وہ کٹواتا ہے اور اس کے ساتھ ہی
اتنی ہی رقم اپنی طرف سے ملاتی ہے اور ریٹائر ہونے کے بعد وہ رقم پنشن ملتی ہے ہمارے
مفتیان کرام نے اسے حکومت کی طرف سے عطیہ و انعام اور اس کے محل کی اجرت کا ایک حصہ
قرار دے کر اس سے لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ [illegible] ۱۲۰۰۔

☆☆☆

شرعی تناظر میں میڈیکل انشورنس

مفتی محمد رحیم عباسی*

:-میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانے والے مختلف عمر کے افراد کے لئے علاحدہ علاحدہ رقمیں طے ہوتی ہیں مثلاً ایک لاکھ کا انشورنس دو لاکھ کا بیمہ ان رقموں کو معینہ مدت میں قسط وار ادا کرنا لازم ہوتا ہے، انشورنس کی پریمیم ایک سال کے لئے ہوتی ہے اس سال کے اندر اگر بیماری ہو تو انشورنس کی رقم کی حد تک علاج کا خرچ انشورنس کمپنی فراہم کرتی ہے، سال گذر جانے پر پالیسی ختم ہو جاتی ہے اور اگلے سال کے لئے پھر پریمیم دینی ہوتی ہے، پریمیم کی رقم پوری نہ ہونے کی حالت میں واپس نہیں ملتی، اسی طرح کے بیمہ کی حرمت کے متعلق حضرت مفتی تقی عثمانی دامت فیوضہم تحریر فرماتے ہیں: "بیمے میں قمار بھی ہے اور ربا بھی، قمار اس لئے کہ ایک طرف سے ادائیگی متعین ہے اور دوسری طرف سے ادائیگی موہوم ہے جو قسطیں ادا کی گئی ہیں وہ تمام رقم ڈوب بھی سکتی ہے اور اس سے زیادہ بھی مل سکتی ہے اسی کو قمار کہتے ہیں اور ربا اس طرح کہ یہاں روپے کا روپے سے تبادلہ ہے اور اس میں تفاضل (زیادتی) ہے کہ بیمہ دار کی طرف سے کم رقم دی جاتی ہے اور اسے زیادہ رقم ملتی ہے" (اسلام اور جدید معیشت و بینکاری، ص ۱۶۱) مذکورہ عبارت کی روشنی میں اس پالیسی کے تحت میڈیکل انشورنس کا حرام ہونا ظاہر ہے۔

۲-دی شدہ رقم سے زیادہ وصول کی گئی رقم سود ہے۔

۳-نجی اداروں اور پرائیوٹ و پبلک بیمہ کمپنیوں کا معاملہ سود ہونے پر مشتمل ہوگا۔

---

* [illegible]

لہٰذا یہ معاملہ جائز نہیں اور اگر ان سے انشورنس کرایا تو کیونکہ ان سے ملنے والی رقم اپنے ایک آپسی معاملہ کی بنیاد پر ہوئی جو عموماً قمار و رہا محض کی حقیقت پر مشتمل ہوتی، اس لئے اس کی ہوئی رقم میں اپنی اصل رقم سے زائد ملی ہوئی رقم کو اس کے وبال سے بچنے کی نیت سے صدقہ کر دینا اپنی ملکیت سے نکالنے کا حکم متوجہ ہوتا ہے (فقہ القرآن ج ۲ ص ۳۶۷)۔

۲- علماء عرب میں شیخ ابو زہرہ نے جواز اور عدم جواز کے لحاظ سے بیمہ کے دو حصے کئے ہیں:

۱- بیمہ کمپنیوں سے یہ معاملہ ناجائز ہے۔

۲- حکومت اپنے ملازمین اور کارکنوں کے درمیان یہ نظام قائم کرے تو جائز ہے۔

(یعنی اختلاف صرف بیمہ کمپنیوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں ہے جو بیمہ سے کاروباری نفع کماتے ہیں لیکن حکومت کے زیر اہتمام جو اجتماعی بیمے ہوتے ہیں ان کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں، ان میں اجتماعی تعاون پایا جاتا ہے، خواہ یہ بیمے محنت کشوں کے درمیان ہوں یا دیگر ملازمین کے درمیان اسی طرح، خواہ ان کا دائرہ کار بعض گروہ تک محدود ہو یا مختلف گروہ کے لوگوں کو شامل ہو) (فقہ الامین ص ۵۶)۔

سرکاری انشورنس ادارہ حاجت کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد و تعاون کا درجہ دیا جا سکتا ہے، شیخ عبد العظیم نے بیمہ کمپنیوں سے بیمہ کو ناجائز اور حکومت کی قائم کردہ تنظیموں سے جائز کہا ہے، چنانچہ عدم جواز کے بعض دلائل بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں حکومت چونکہ مختلف انتظامات کے ذریعہ عوام کی نگرانی و مالی کفالت کی ذمہ دار ہے اس بنا پر حکومت کی قائم کردہ تنظیموں سے بیمہ کرانا جائز ہے: إن الحكومة راع أكبر ومسؤولة عن رعاياها، حکومت اور عوام کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کسی بڑے خاندان کا سربراہ کار افراد سے کچھ رقم جمع کرتا رہے اور حاجت و ضرورت کے وقت ان پر خرچ کرے۔ فلكل فرد إذن من أفراد الدولة في مالينها العامة فإذا أخذ الفرد منها مال

من حقه أحد لأن الدولة المسؤولة عنه والراعية لشؤونه وهذا الاعتبار غير قائم في الشركات (الاسلام اور انشورنس ۱۲۰۹)۔

(ایسی صورت میں حکومت کے خزانہ میں ہر فرد کا حق ہے جب کسی نے خزانہ سے مال لیا تو اپنا حق وصول لیا، کیونکہ حکومت ہر فرد کے حقوق کی محافظ و ذمہ دار ہے، کمپنی پر یہ حکمرانی و ذمہ داری نہیں)۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل ۱۹۹-۱۹۰)۔

حضرت مفتی نظام الدین صاحب تحریر فرماتے ہیں: آج کل ملکی حالات کی خرابی بھی اس بات کی متقاضی ہو چکی ہے کہ جان و مال و جائداد و املاک خواہ ہر چیز کے بیمہ کرانے کی عام اجازت دے دی جائے، اس لئے کہ اس سے اندیشہ پورا تحفظ نہ ہو مگر کچھ تحفظ تو ہو سکتا ہے بشرطیکہ بیمہ کرانے والے بھی قانونی اعتبار سے پورے اتریں، مگر پبلک اور پرائیویٹ بیمہ کمپنیوں کے مقابلہ میں جو بیمہ کمپنی نیشنل اور حکومت کی ہو چکی ہے ان میں بیمہ کرانا زیادہ اچھا رہے گا، اس لئے کہ حکومت قانوناً بھی پورے ملک کے جان و مال کی حفاظت کی ذمہ دار ہوتی ہے اور وہ قانوناً بھی اس ذمہ داری کو تسلیم کرتی ہے، اس لئے حکومت کی بیمہ کمپنی اپنے قانون حکومت کے اعتبار سے جو رقم اپنے بیمہ کرنے والوں کو دے گی اس رقم کا حکم وہی ہوگا جو پرائیویٹ فنڈ میں حکومت یا مگر اپنے قانون کے اعتبار سے خواہ کسی نام سے دے تو اس کو عطیہ والی حکومت کرار دے کر اس کا لینا اور استعمال کرنا جائز قرار دیتے ہیں یا انشورنس وغیرہ میں یا کسی جانی و مالی نقصان کے حادثہ میں جو رقم حکومت دیتی ہے اس کو عطیہ شمار کرتے ہیں، اس طرح اس رقم کو بھی حکومت کا عطیہ کہہ کر قبول کر سکتے ہیں، اپنی حکومت سے ملی ہوئی اس رقم کو خواہ نیشنل بیمہ کمپنی کے ذریعہ اور واسطہ سے دے اس کو یا اس کے کسی جزء کو جائز یا عطیہ وغیرہ قرار دے کر اس میں شبہ کا حکم شامل نہ ہوگا (اسلام اور جدید معاشی مسائل ۱۳۶)۔

۵- بیمہ کا قانون قانونی بیمہ ہے جس میں شرکاء اپنی اپنی مرضی سے فنڈ میں قسطیں جمع کراتے ہیں اور سال کے دوران جس جس کو کوئی نقصان پہنچتا ہے فنڈ سے اس کی امداد کرتے

ہیں، چھ سال کے ختم پر اگر رقم بچ گئی تو وہ شرکاء کو حصہ رسدی واپس کر دی جاتی ہے یا اس کی طرف سے آئندہ سال کے فنڈ کے لئے ان کے حصے کے طور پر محفوظ کی جاتی ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں اور جتنے علماء نے بیمے پر گفتگو کی ہے وہ اس کے جواز پر متفق ہیں۔ [illegible] معیشت: ۱۹۱)۔

۹۔ جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کر دیا گیا ہے ان کے بیمہ کرانے کی گنجائش ہے۔ فقیہ الامت حضرت مفتی محمود صاحب تحریر فرماتے ہیں: بیمہ میں سود بھی ہے اور جوا بھی یہ دونوں چیزیں شرعاً ممنوع ہیں، بیمہ بھی ممنوع ہے، لیکن اگر کوئی شخص ایسے مقام پر اور ایسے ماحول میں ہو کہ بغیر بیمہ کرائے جان و مال کی حفاظت بھی نہ ہو سکتی ہو یا قانونی مجبوری ہو تو بیمہ کرانا درست ہے (فتاویٰ محمودیہ: ۱۲۲)۔

☆☆☆

علاج و معالجہ کی اسکیموں سے فائدہ اٹھانے کا حکم

مولانا سلمان احمد صاحب[1]

اس سے متعلق سوالات کے جواب سے پہلے ایک اصولی نقطہ ضروری معلوم ہوتا ہے، اس کی روشنی میں ہدایات کو بہتر طور پر سمجھا جا سکے گا۔

روٹی کپڑا اور مکان کی طرح علاج بھی انسان کی بنیادی ضرورت ہے، جس کے سلسلے میں ہر کسی کی محنت کے مرتکز وسائل کا تعاون کافی نہ ہونے کی وجہ سے اس کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لئے ریاست کا ازحد تعاون ضروری ہوتا ہے۔ اور اس میں رفاہی نقطہ نظر سے اس کے سلسلے میں بہت کچھ کرنے کی گنجائش ہے، لیکن ہندوستان جیسے ملک کے پس منظر میں یہ کچھ کیا جا سکتا ہے وہ کافی سے بہت کم ہے۔ علاج کی شرعی حیثیت کی تفصیل میں جائے بغیر جو نتائج کے علاوہ جو صورتیں اس کے وجوب کی ہیں جس میں بیمار پڑنے کی صورت میں اس کے بیوی بچوں کے حقوق متعلق ہوتے ہوں یا ملازم ہونے کی صورت میں متعلق مالک اور دفتر اور محکمہ کا نقصان لازم آتا ہو، وجوب کی ان صورتوں میں بیماری کا پتا اور علاج کا ناممکن ہو جانا یہ علاج ایسے اور قریب ہو ایسی چیز کی ضرورت ہے، بلکہ اکثر اوقات مہنگے ہونے یا اس کی ضرورت قریب کے لئے ہوتی ہے، اس میں ہمیشہ ہی وہ بیٹھتے ہیں جس کے لئے عام طور پر "میڈیکل انشورنس" کی اسکیم میں حصہ دار بننا آسان نہیں ہوتا، علاج کی مجبوری سے گنجائش نہ ہوتے ہوئے بھی اگر اور زیادہ اس اسکیم کا حصہ بننا

---

[1] دارالافتاء جامعہ حسینیہ شاہ علی بنڈہ حیدرآباد۔

ہے تو دل کی آمادگی نہ ہونے کے باعث کسی دوسرے کے لئے اس کی نفع کو ہاتھ قرار دے استفادہ جائز نہیں ہوتا، اس لئے کہ حدیث رسول ﷺ میں اس کی صراحت ہے کہ:

"لا یحل مال امرء الا بطیب نفسه منه" (بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ: سنن محمد اصلاحی، علامہ کاشمری، ۱۰۸، امریکی نکتہ سوانی پبلشرز، دہلی)۔

لیکن اس کے ساتھ ہی یہ حقیقت ہے کہ علاج ایک ضرورت ہے، اور بہت سی صورتوں میں وہ غیر معمولی طور پر گراں ہے جس کے تقاضوں کی ادائیگی "میڈیکل انشورنس" جیسی کسی اسکیم کے ذریعہ ہی پوری کی جا سکتی ہے، اس لئے مناسب ہے کہ اس کی اس اسکیم میں زیادہ سے زیادہ افراد کی شمولیت ہو، البتہ آمدنی اور حیثیت کے اعتبار سے ان کی قسطوں میں تفاوت ہو جیسا کہ اسکیم سے استفادے میں برابری اور مساوات کو یقینی بنایا جائے، اس تمہید کے بعد اب سوالات کے جوابات پیش ہیں:

۱- "میڈیکل انشورنس" (صحت بیمہ) کرایا جا سکتا ہے، البتہ چونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات سے "حسن ظن" ضروری ہے جس کی حدیث میں تاکید ہے۔ حضرت جابرؓ کی روایت سے اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد:

"لا یموتن أحدکم إلا وهو یحسن بالله الظن" (۱- مسند احمد ۳/۴۹۰، ۴۹۱، مطبوعہ مصر)۔

دوسرے موقع پر حسن ظن کو حسن عبادت کا ایک حصہ قرار دیا گیا ہے:

"إن حسن الظن من حسن العبادة" (مسند احمد ۲/۲۹۳، ۳۰۳، مطبوعہ مصر)۔

اس لئے اس اسکیم میں شرکت آدمی دوسرے کی مدد کی نیت سے کرے، اپنے مولیٰ سے حسن ظن کے تقاضے سے بیماری تفویض رہ کر زندگی گزارنے کا آرزومند ہو، اللہ کے فیصلے سے اس کا کوئی حصہ اس کی قسمت میں آ جائے تو درجۂ آخر اس اسکیم سے فائدہ اٹھائے۔

۲- اس نیت سے جو شخص اپنا صحت بیمہ کرائے اور ضرورت پڑنے پر اپنی جمع شدہ رقم سے زیادہ کا علاج کرائے تو اس کے لئے اس اضافی رقم سے استفادہ کرنا جائز ہوگا۔

۳- "میڈیکل انشورنس" کی اسکیم سے فائدہ اٹھانے میں سرکاری اور غیر سرکاری دونوں طرح کے اداروں کا حکم ایک ہوگا، اور ان دونوں کے مقاصد کے جزوی فرق سے اس کے حکم میں کوئی فرق اور نہ ہوگا۔

۴- سرکار انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو امداد اور تعاون کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔

۵- ضرورت کے تقاضے سے "میڈیکل انشورنس" کی زیر نظر صورت کو گوارا کرنے کے باوجود اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کا متبادل تلاش کرنا ضروری ہے، جس کی ایک صورت یہ ہے کہ "أن في المال ..... سوى الزكاة" کے اصول پر حکومت کی طرف سے خوشحال طبقے سے علاج والا ٹیکس وصول کیا جائے، دوسری صورت میں ٹیکس کی موجودہ شرح میں ضرورت کے تقاضے سے نظر ثانی کر کے اس کے ایک حصے کو علاج کے لئے خاص کر دیا جائے، اس کے ساتھ ہی سرکاری اور نجی میڈیکل انشورنس کمپنی اسکیموں کو وسعت دے کر حسب حیثیت قسطوں میں تفاوت رکھتے ہوئے اس کے دائرے کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے کی کوشش کی جائے۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں کے لئے لازم کر دیا گیا ہے، وہاں یہ انشورنس کرایا جا سکتا ہے، ساتھ ہی ضرورت کے تحت انشورنس کی اس سہولت سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

☆☆☆

ہیلتھ انشورنس کا شرعی حکم

مولانا محمد رشید ندوی[1]

تجارتی انشورنس کی قسموں میں سے ایک قسم "میڈیکل انشورنس" بھی ہے، جس کے چلانے والے ادارے سرکاری اور غیر سرکاری دونوں ہوتے ہیں اور دونوں کے اصول و ضوابط بھی مشترک ہوتے ہیں۔ یہ انشورنس انفرادی طور پر افراد کے لئے اور اجتماعی طور پر خاندان یا اداروں کے لئے بھی کرایا جاسکتا ہے۔ حکومت "میڈیکل انشورنس" کا شعبہ اس تصور کے ساتھ چلا رہی ہے کہ اس کے ذریعہ عوام کو سماجی تحفظ حاصل ہوگا جو حکومت کے فرائض میں سے ہے اور بیمہ کمپنیاں فائدے کے حصول کے لئے چلا رہی ہیں، بعض ملکوں میں اپنے شہریوں، بلکہ دوسرے ملکوں سے آنے والوں کے لئے اس انشورنس کو لازم قرار دے دیا گیا ہے (تلخیص ماخوذ از جاری شدہ خط)۔

انشورنس موجودہ زمانے کا کوئی نیا فقہی مسئلہ نہیں ہے بلکہ ایک تاریخ ہے جس کی تفصیل کتابوں کے صفحات میں موجود ہے، علائے اعلام اور فقہائے کرام میں ابن عابدین اور فقیہ شیخ ابن عابدین (متوفی ۱۲۵۲ھ مطابق ۱۸۳۶ء) نے اس مسئلہ پر مستقل رسالے لکھے اور انہوں نے اپنے فتوی میں انشورنس اور اس کے کاروبار کو ممنوع اور ناجائز قرار دیا (حاشیہ ابن عابدین ۶/۱۰۰)۔ اچھے شیخ ابن عابدین کے بعد علماء و فقہاء اور بالخصوص نے اس موضوع پر گفتگو اور غور و خوض کے بعد بعض علماء و فقہاء نے تجارتی انشورنس کی جملہ صورتوں کو حرام ٹھہرایا، بعض نے ہر صورت کو جائز

---

[1] نائب رئیس جامعہ دارالعلوم ندوۃ العلماء و مشرقی ہیلتھ انشورنس ایسوسی ایشن لکھنؤ۔

قرار دیا بعض نے میانہ روی اختیار کی اور کچھ صورتوں کو جائز اور کچھ صورتوں کو ناجائز قرار دیا بعض نے اس کے متعلق گفتگو کرنے کو وقت ضائع کرنے کے مترادف سمجھا۔

انشورنس کا مفہوم:

انشورنس کا لغوی معنی: انشورنس عربی لفظ "التامین" اور اردو لفظ "بیمہ" کا انگریزی ترجمہ ہے جس کے معنی لغت میں یقین دہانی اور تحفظ و ضمانت کرنے کے آتے ہیں۔

شیخ الحدیث مولانا عبید اللہ رحمانی مبارکپوری لکھتے ہیں کہ کسی چیز کے نقصان کے خدشے کو مستقبل کے بعض خطرات سے حفاظت اور بعض نقصانات کی تلافی کی یقین دہانی کہا جاتا ہے۔ اس لئے اس سے انشورنس (INsurance) کا لفظ لیتے ہیں (یعنی انشورنس کی طرف بیمہ اور بیمہ کی طرف انشورنس)۔

انشورنس کا اصطلاحی مفہوم: علماء نے انشورنس کی متعدد تعریفیں کی ہیں "مصری" قانون مدنی کی دفعہ (747) میں انشورنس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ یہ ایک ایسا معاہدہ ہے جس کی رو سے تحفظ دینے والے پر یہ لازم ہوتا ہے کہ وہ اس شخص کو جس نے یہ تامین خریدی ہے یا وہ مستفید جس کی خاطر یہ پالیسی خریدی گئی ہے وہ ایک مخصوص رقم یا طے شدہ منافع یا کوئی دوسرا مالی معاوضہ حادثہ یا معاہدہ میں بیان کردہ نقصان کے پہنچنے کی صورت میں بیمہ دار کی طرف سے تحفظ فراہم کرنے والے کو ادا کردہ قسط یا کسی دوسری مالی ادائیگی کی نسبت سے ادا کرے۔ (عقد التامین اردو ۱۴)۔

"اردن" کے سول قانون کی دفعہ (920) میں انشورنس کی تعریف معمولی اختصار کے ساتھ ان الفاظ میں آئی ہے کہ انشورنس ایک ایسا معاہدہ ہے جس کی رو سے تحفظ فراہم کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ بیمہ دار کو یا اس مستفید کو جس نے ایسا فائدہ لینے سے انشورنس کی تو کی گئی ہے ایک مخصوص رقم یا طے شدہ منافع یا کوئی دوسرا مالی معاوضہ بیمہ دار کے حادثے سے دوچار

ہونے کی صورت میں یا اسے معاہدہ کے اندر مذکور خطرات کے لاحق ہونے کی صورت میں ادا کرے جب کہ قبل ازیں بیمہ دار نے تحفظ فراہم کرنے والے کو اس سے بالمقابل ایک متعین رقم یا متعینہ قسط میں مالی ادائیگی کر دی ہو (المدخل الی التامین لمدنی ۱۱ ص ۲۵)۔

انشورنس کی مذکورہ دونوں تعریفوں سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک شخص جسے بیمہ دار یا پالیسی خریدنے والا کہا جاتا ہے، وہ ایک اور شخص سے معاہدہ کرتا ہے جسے تحفظ فراہم کرنے والا کہتے ہیں (اور اکثر اوقات اپنا معاہدہ کرنے والی شرکت کمپنی ہوتی ہے) اس شرط پر کہ یہ شخص اس کمپنی کو قسط وار یا یکمشت ایک مخصوص رقم ادا کرے جس سے مقابل یہ کمپنی ذمہ داری لے لے کہ وہ خود اسے یا اس شخص کو جسے یہ متعین کر دے (جسے مستفید کہا جاتا ہے) حادثہ سے دوچار ہونے یا معاہدہ کے اندر مذکور خطرات کے لاحق ہونے کی صورت میں ایک مخصوص رقم یا طے شدہ منافع یا کوئی دوسرا مالی معاوضہ ادا کرے گی۔

انشورنس کی مذکورہ تعریفات وتشریحات سے اس کے تین بنیادی عناصر کا علم ہوتا ہے جن کے بغیر انشورنس کا تحقق نہیں ہو سکتا اور وہ عناصر شرعی قانون کی صراحت کے مطابق یہ ہیں: خطرہ جسے تحفظ دیا جاتا ہے، انشورنس کی رقم اور اس کی قسط۔

بہر حال ہندوستان میں مسلمانوں سے سے سودی کاروبار کی اور سود لینا دینا جائز نہیں ہے اور چونکہ انشورنس چاہے وہ "لائف انشورنس" ہو یا "میڈیکل انشورنس" یا کوئی دوسرا انشورنس ایک سودی کاروبار کا نام ہے لہذا ہمارے نزدیک حرام ہے۔ تمام مسلمانوں کو چاہئے کہ اسے پرہیز کریں۔

میڈیکل انشورنس میں جمع کردہ رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونے کا حکم:

گذشتہ سطور میں یہ بات آچکی ہے کہ ہمارے نزدیک میڈیکل انشورنس دراصل حرام

ہے لہٰذا صحت بیمہ کرانے والا جو رقم ادا کرتا ہے وہ بھی ضرورت پر اس سے کہیں زیادہ ولایت سے علاج سے مستفید ہوتا ہے اس کا یہ مستفید ہونا بھی ہمارے نزدیک از روئے شرع جائز ہے اس لئے کہ صحت بیمہ کرانے والا شخص جس کاروبار کی وجہ سے ولایت سے مستفید ہوتا ہے وہ کاروبار بھی از روئے شرع درست نہیں ہے لہٰذا زیادہ ولایت سے مستفید ہونا کیونکر درست ہو گا نیز زیادہ ولایت ہونا ہے جو حرام ہے۔

سرکاری و نجی انشورنس اداروں سے فائدہ اٹھانے کا حکم:

سرکاری و نجی اداروں میں مقصد کا جو فرق ذکر کیا گیا ہے اس کی بنیاد پر سرکاری میڈیکل انشورنس کے ادارے سے فائدہ اٹھانے کا حکم دوسرے اداروں سے مختلف نہیں ہوگا بلکہ دونوں کا حکم ایک ہوگا اس لئے کہ دونوں کے کاروبار کے اصول و ضوابط از روئے شرع ناجائز ہیں از روئے شرع جو قباحتیں نجی انشورنس اداروں میں پائی جاتی ہیں وہ قباحتیں سرکاری انشورنس اداروں میں بھی پائی جاتی ہیں عوام کو سماجی تحفظ فراہم کرنا یہ تو حکومت کی ذمہ داری اور اس کا فریضہ ہے جو انشورنس اداروں کی وساطت سے کبھی بھی انجام نہیں دیا جا سکتا اور نہ ہی انجام دیا جاتا ہے۔ کیونکہ جو بھی سرکاری انشورنس ادارے ہوتے ہیں وہ نجی عوام کو دولت سے دوچار ہونے کی صورت میں اضافی ولایت سے مستفید کرتے ہیں جو یہ ادارے کرتے ہیں کوئی ایک بھی مثال آج تک اس طرح کی سامنے نہیں آئی ہے کہ کسی بھی سرکاری انشورنس ادارے نے کسی ایسے شخص کے ساتھ مالی تعاون کیا ہو جو اس کا پیدائشی مستحق نہ ہو لہٰذا ہمارے نزدیک نجی اداروں میں بظاہر مقصد کا جو بھی فرق کیا گیا ہو دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔

انشورنس اداروں کی رقم کو امداد و تعاون کا درجہ دینا:

سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مبنی یا مقرر رقم پر مبنی ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا ہے۔ شیخ الحدیث علامہ سعید الظفر صاحب ہوتی

فرماتے ہیں کہ "ہو سکتی ہے اس وقت معاملات اور احسان اتنا وسیع نہیں بلکہ یہ دونوں اپنے اوپر لازمی دوائی حق سمجھ کر لیتی ہے کہ قرض لینے سے ضروری چیز غیر ضروری اور غیر ضروری چیز ضروری ہو جاتی ہے تو غیر ضروری اور غیر ضروری کا ضابطہ اور فرق ختم ہو جاتا ہے کہ یہ تو تبرع و احسان اور حسن سلوک شمار نہیں ہوا کرتا اور تبرع اپنے قواعد و ضوابط کے مطابق اس رقم کے دینے کی شرط کرتی ہے اور اس شرط کے مطابق ادائیگی کی قانونی پابند ہوتی ہے (ماہنامہ الشریعہ اس شرعی پوزیشن کا مطالعہ فرمائیں (۲۸)۔

انشورنس کی لعنت سے بچنے کی متبادل صورت:

چونکہ ہماری نگاہ میں "میڈیکل انشورنس" کی صورت نکالی جا سکتی ہے اس لئے ہمارا تقاضا ہے کہ اس لعنت سے محفوظ رہنے کے لئے ملکی، صوبائی، ضلعی، شہری، قصباتی اور دیہاتی سطح پر مسلم رفاہی تنظیمیں باختلاف مسلک و مذہب قائم کی جائیں، ان تمام تنظیموں کے مابین روابط قائم ہوں۔ علاقائی اور شہری، قصباتی، ضلعی تنظیمیں صوبائی تنظیموں سے، صوبائی تنظیمیں صوبائی تنظیموں کے اور صوبائی تنظیمیں ملکی و مرکزی تنظیم کے ماتحت ہوں۔ ملک کے تمام مزدور، دستکار، تجار، اصحاب دل، اصحاب ایمان و کمانے والے لوگوں کو ان تنظیموں سے جوڑ جائے اور غریب سے غریب مسلمان پر بھی لازم قرار دیا جائے کہ کم از کم ایک روپیہ وہ ہر مہینہ اپنی قریبی تنظیم کو ادا کیا کرے۔ یقیناً اس طرح سے رفاہی تنظیموں کے پاس کثیر رقم ہر وقت جمع رہا کرے گی جس کو صرف ان غریب اور دور مسلمانوں پر خرچ کیا جائے جو بیمار پڑنے پر علاج و معالجہ کے اخراجات کو خود برداشت کرنے سے قاصر ہوں۔ اس صورت میں غریبوں کے لئے گراں علاج کی سہولت فراہم ہو سکتی ہے اور "میڈیکل انشورنس" کی لعنت سے بھی محفوظ رہا جا سکتا ہے۔

میڈیکل انشورنس کرانا لازمی ہو تو اس کا حکم:

جن ممالک میں "میڈیکل انشورنس" وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے

لازم کردیا گیا ہے ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرنا اضطراری حالت یا فقہی قاعدہ: "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت آسکتا ہے، لیکن واضح رہے کہ اضطراری حالت میں اس کو جائز قرار دینے کا قیاس صحیح نہیں ہے، مشہور عالم دین مفتی حبیب الرحمن فیضی اپنے ایک استفتاء کے جواب میں رقم طراز ہیں کہ مجوزین بیمہ کا یہ کہنا کہ اضطراری حالت میں جائز ہے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے، بلکہ صریح غلط فارق وقاسد ہے، کیونکہ خنزیر اور میتہ میں اضطرار کا ذکر موجود ہے اور سود ربا کے بیان میں حالت اضطرار کا قرآن کریم میں کوئی ذکر نہیں ہے اور جو اشیاء محرمات سے ہیں، حالت اضطراری میں قدر قلیل بطور قوت لایموت رکھی گئی ہیں، سود میں ہرگز یہ صورت جائز نہیں ہے، نیز یہ کہ اشیاء محرمہ جو حالت اضطرار میں جائز ہیں ان کی مقدار نہایت قلیل ہے تو سود جب بحالت اضطرار بالفرض جائز بھی ہو تو اس کی مقدار بھی نہایت قلیل ہوگی، حالانکہ یہ عرفاً ممکن نہیں ہے، اس لئے بیمہ کرانا ہرگز جائز نہیں ہے (مجلہ الفرقان، اکتوبر ۱۹۹۷ء)۔

اور فقہی قاعدہ: "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت بیمہ کو جائز قرار دینے کے متعلق مفتی موصوف رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ "واضح ہو کہ یہ اصول اشیاء غیر منصوص میں اگر چل سکتا ہے تو اشیاء منصوص میں ہرگز جائز نہ ہوگا، اگر اسی طرح ضرورت کی بنا پر ناجائز کو جائز قرار دیا جاتا ہے تو کوئی چیز ناجائز باقی نہیں رہے گی، خواہ وہ منصوص ہو یا غیر منصوص" (حوالہ مذکور)۔

لہذا اس ملک کے مسلم شہریوں کو جس ملک میں وہاں کے شہریوں کے لئے "میڈیکل انشورنس" کرانا لازم کردیا گیا ہے، اس قانون کے خلاف اعتدال اور ثبت انداز میں آواز اٹھانی چاہئے یا کم از کم مسلمانوں سے اس طریق کے قانون کی پابندی کرانے کی کوشش کرنی چاہئے، لیکن اس کے باوجود اگر نجات کی کوئی شکل نظر نہ آئے تو قانونی مجبوری کے تحت (حکومت کے امر کی خلاف ورزی سے بچتے ہوئے) "میڈیکل انشورنس" کرا سکتا ہے، اور اس وقت یہاں ارتکاب أهون الضررين کا قاعدہ جاری ہوسکتا ہے [illegible]

والظائر، از: دین الوکیل ۲/۱۰۹)۔

البتہ بیمار پڑ جائیں تو افضل واحوط یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کی طرف سے دی جانے والی سہولت (سود) سے اجتناب کریں، لیکن اگر اس سہولت سے مستفید ہونے کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ علاج ومعالجہ کے لئے نظر نہ آئے تو پھر اس سے مستفید ہوا جا سکتا ہے۔

☆☆☆

صحت بیمہ

[illegible]

۱- میڈیکل انشورنس کرانے کا کیا حکم ہے؟

فقہی اعتبار میں صحت بیمہ کرنا شرعی اصولوں کے خلاف ہے، اس لئے ناجائز ہے۔ صحت بیمہ کے عقد کا تجزیہ کیا جائے تو یہ کئی ممنوع چیزوں پر مشتمل ہے:

۱- عاقد کی مستقبل میں بیماری ہونا ہے جو غرر ہے عقد کے خلاف ہے۔

۲- عاقد کے بیمار ہونے کی صورت میں جمع کی گئی رقم سے اگر زائد صرف علاج پر آتا ہے تو پیسہ ہے اور اگر عاقد بیمار نہیں ہوا تو جمع شدہ رقم سے بالکل جو پیسہ ہے یہ ضرور ہوا ہے، اس کے علاوہ اس عقد میں دھوکہ بھی ہے تو سود میں ضرور پڑنے جانے کے باعث صحت بیمہ کی اجازت کسی حال میں نہیں دی جا سکتی، جہاں تک بات باقی قانون اور جدید فیملی کی جاتی ہے تو اس کے ذرائع اقدام پر جواز کے حدود بہت ہیں، اور نفس نفع کا پایا جانا تو میسر ہی ہے:

فیہما اکبر من نفعہما۔

۲- صحت بیمہ کرنے والے علاج کی صورت میں کمپنی کی زائد رقم استعمال کرتا ہے تو کیا حکم ہے؟

پہلے سوال نے جواب زائد رقم کو سود تسلیم کیا گیا ہے، اس کے استعمال درست نہیں۔

[illegible]

نہیں اگر عاقلہ کا مرض مہلک ہے اور اس زائد رقم کے علاوہ علاج کی کوئی صورت نہیں ہے تو بہ ضرورت بقدر ضرورت اس رقم زائد سے فائدہ اٹھا سکتے اور جب گنجائش ہو تو زائد استعمال شدہ رقم واپس کر دے، واپسی میں دشواری ہو تو صدقہ کر دے۔

۳- سرکاری و نجی صحت بیمہ اداروں میں کیا فرق ہے؟

دونوں اداروں کے طریقہ کار ایک ہیں، اس لئے دونوں کا حکم بھی ایک ہے، اگر سرکاری ادارے کی جہت یہ کہا جائے کہ زائد رقم سرکاری عطیہ و تعاون ہے تو بیمار نہ ہونے کی صورت میں جو اصل رقم سہولت ہو جاتی ہے اس کی تاویل کیا ہوگی؟ اس لئے میسر و ضروری بنیاد پر سرکاری ادارے سے صحت بیمہ کرانا جائز ہوگا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکاری طرف سے امداد و تعاون کا درجہ دیا جا سکتا ہے؟

سرکاری ادارہ جو علاج کی ضرورت پر زائد رقم دیتا ہے اس کو تعاون نہیں قرار دیا جا سکتا، کیونکہ تعاون کی تعریف مصداق نہیں آتی یہ زائد رقم ایک ایسے عقد کے نتیجہ میں مل رہی ہے جو سود پر مشتمل ہے، البتہ وقت ضرورت بقدر ضرورت استعمال کی اجازت ہوگی۔

۵- میڈیکل انشورنس کا شرعی متبادل کیا ہے؟

اگر اسلامی نظام کا قیام ہوتا ہے تو بیت المال مریضوں کا علاج کرنے کا حکم عدم استطاعت کی صورت میں کرے گا۔

ہندوستان جیسے ملک میں باہمی تعاون کے ذریعہ یہ کام انجام پا سکتا ہے جس کی مختلف صورتیں ہیں، ہر گاؤں اور ہر شہر کے اصحاب خیر ضرورت مندوں کے علاج کے لئے ایک فنڈ مختص کریں، باہمی تعاون سے معیاری ہسپتال بنائے جائیں جن میں ضرورت مندوں کا علاج مفت

کیا جائے اور باحیثیت لوگوں کے علاج سے جو فائدہ ہو اس کو غریبوں کے علاج معالجہ پر خرچ کیا جائے۔

ایک شہر کے لوگ چند فنڈ کے ذریعہ ہر وقت خطیر رقم جمع رکھ سکتے ہیں کوئی بیمار پڑ جائے تو اس کے علاج پر یکمشت رقم لگائی جاسکے اور پھر ہر ممبر کو جمع کی ہوئی رقم دیر سویر واپس ہو جائے۔

۶- جن ممالک نے میڈیکل انشورنس کو لازمی قرار دیا ہے وہاں جانے والوں کے لئے کیا حکم ہے؟

جن ملکوں نے داخل ہونے والے کے لئے صحت بیمہ کرانا ضروری قرار دیا ہے وہاں جانے والوں کے لے صحت بیمہ کرانا ضرورت شرعی کی بنیاد پر درست ہوگا اور بوقت ضرورت بقدر ضرورت زائد رقم کا استعمال بھی درست ہوگا، البتہ اگر ان ملکوں میں داخل ہونے والے باحیثیت و بااثر ہوں تو اس نظام کو بدلنے کا مشورہ حکمرانوں کو ضرور دیں۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس کی شرعی حیثیت

مفتی اقبال احمد قاسمی *

۱- "میڈیکل انشورنس" اپنی ہیئت کے اعتبار سے ایک تعاونی بیمہ ہے، تعاونی بیمہ کے جواز پر تقریباً فقہاء کا اتفاق ہے، اور یہ عقد تبرع کی ایک قسم ہے جس کا مقصد اصلی نقصانات کی تقسیم اور مصیبت زدہ کے راحت رسانی میں اشتراک ہے، اس کے لئے جو لوگ رقومات جمع کر کے حصہ دار بنتے ہیں وہ نقصان رسیدہ شخص کے معاون ثابت ہوتے ہیں، تعاونی بیمہ کرنے والے کا مقصد نہ تجارت ہوتا ہے نہ دوسروں کے مال سے حصول نفع، بلکہ اپنے درمیان نقصانات کی تقسیم اور اس کی تلافی مقصود ہوتی ہے اس میں جو کمی ہوتی ہے وہ کمپنی یا حکومت اس کو پورا کرتی ہے، تعاونی بیمہ میں "ربا الفضل" اور "ربا النسیئہ" بھی نہیں ہوتا، رہا غرر وخطرہ کہ نہ معلوم اس کا فائدہ کس کو پہنچے؟ تو یہ اس لئے جواز میں مضر نہیں کہ غرر ان معاملات میں ممنوع ہے جن میں دونوں طرف سے عوض یا قرض کا تبادلہ ہو، تبرعات میں غرر سے کوئی نقصان نہیں، اور یہاں یہ عقد تبرع ہی ہے۔ "المجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ" کے فقہی فیصلوں منعقدہ ۱۰ر شعبان ۱۳۹۸ھ میں اس کے یعنی تعاونی بیمہ کے جواز پر علماء کا اتفاق ہو چکا ہے (فقہی فیصلے، ۳۸)۔

۲- علاج معالجہ کے معاملہ میں شریعت نے ممنوعات ومحرمات کے ارتکاب کے لئے لچک رکھی ہے اور انسانی زندگی کے تحفظ اور اس کی صحت کے بچاؤ کے لئے بہت سے مواقع میں ناجائز چیزوں کو جائز رکھا گیا ہے، مثلاً سونے کا استعمال مردوں کے لئے ممنوع ہے، لیکن ناقوں کی

---

* مدرس اشاعت العلوم، کانپور

بیماری میں سونے کے تاروں سے دانت باندھنے کی اجازت ہے، اسی طرح ریشمی کپڑا منع ہے لیکن خارش کی وجہ سے اس کو پہننے کی اجازت ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیماری کے لئے خون و پیشاب کا پینا اور مردار کا کھانا بہ راہ علاج جائز ہے، بشرطیکہ کسی مسلمان طبیب نے اس میں شفایابی کی اطلاع دی ہو، اور جائز چیزوں میں اس کا کوئی بدل نہ ہو، یہی مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے (معارف السنن، ۱۰/۳۷۹، تکملہ ۵/۲۵۵)۔

علاج کے معاملہ میں شریعت کی نرم روش کا بھی تقاضا ہے کہ میڈیکل انشورنس میں اگر خرابی بھی ہے لیکن علاج میں یہ طریقہ مشکل کو آسان بناتا ہے تو اس کو جائز قرار دیا جانا چاہئے۔

۳- موجودہ دور میں جبکہ مسلمانوں کے مجموعی حالات اور ضروریات کی بنا پر بہت سی چیزوں میں ضرورتاً جواز نکالا جا رہا ہے اور ہندوستانی مسلمانوں کے لئے مطلق بیمہ کے جواز کے فیصلے کئے جا چکے ہیں، ایسی صورت حال میں میڈیکل انشورنس (جس کو تعاونی بیمہ کی قسم مانا جاتا ہے) اگر تعاونی بیمہ نہ بھی ہو تو حاجت و ضرورت کے درجہ میں ہونے کی وجہ سے جواز کا حکم پانے کا مستحق ہے۔

امام محمدؒ کی تصریح کے مطابق ایسے ملک میں جو اصلاً "دار الحرب" ہو لیکن اہل اسلام سے وہاں کی مصالحت ہو گویا اس کی حیثیت "دار المعاہدۃ" کی ہو جائے تو ان سے عقود فاسدہ کے ذریعہ مال و نفع کا حصول مسلمان کے لئے جائز ہے۔

"فلو أن أهل دار من دار الحرب وادعوا أهل الإسلام فدخل إليهم مسلم وبايعهم بالدرهمين لم يكن بذلك بأس: لأن بالموادعة لم تصر دارهم دار الإسلام" (الشرح الکبیر ۴/۳۰۴)۔

(اگر دار الحرب کے لوگ اہل اسلام سے صلح کر لیں پھر کوئی مسلمان ان کے ملک میں جائے اور دو درہم کے بدلے ایک درہم خرید کرلے تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ مصالحت کی وجہ سے ان کا ملک دار الاسلام نہیں بن جاتا)۔

خلاصہ یہ کہ "میڈیکل انشورنس" اولاً ممنوع بیمہ کے تحت داخل نہیں، ثانیاً علاج معالجہ میں بہت سی ممنوعات حد جواز میں آجاتی ہیں، ثالثاً میڈیکل انشورنس اگر ممنوع بیمہ کی ایک قسم ہوتو بھی ہندوستانی سماج میں بربنائے حاجت وضرورت اس کی گنجائش ہوگی۔

لہٰذا موجودہ حالات میں مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں میڈیکل انشورنس جائز ہے، اس اصل حکم کے بعد باقی جزئیات کا حکم بہ ترتیب حسب ذیل ہے:

۱- میڈیکل انشورنس کے جواز میں یہ تفصیل ہے کہ وہ غیر مستطیع حضرات جو علاج کی حیثیت نہیں رکھتے ان کے لئے بربنائے حاجت میڈیکل انشورنس کرانا تو جائز ہے، مستطیع اور باحیثیت لوگوں کے لئے جواز اس وقت ممکن ہے جب اس کو تعاونی بیمہ کی ایک قسم تسلیم کرلیا جائے، ورنہ اس کا جواز ضرورت تک محدود رہے گا۔

۲- جن کے لئے میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت ہے ان کے لئے اس کے نتیجے میں علاج سے مستفید ہونا بھی جائز ہے۔

۳- ضرورت مند کا مقصد میڈیکل انشورنس کرکے علاج کی سہولت حاصل کرنا ہے۔ کمپنیوں کے مقاصد کے اختلاف سے انشورنس کرانے والے کے لئے حکم تبدیل نہ ہوگا اور "الامور بمقاصدھا" کی بنا پر خود کمپنیوں کی نیت کے اعتبار سے کمپنی جائز یا ناجائز کام کی مرتکب کہلائے گی، محض نفع خوری کی نیت ہوگی تو بیمہ کا یہ کاروبار حرام ہوگا، ورنہ جائز رہے گا۔

۴- سرکاری یا غیر سرکاری ادارے علاج کے لئے مریض پر اس کی جمع سے زائد رقم جو خرچ کرتے ہیں یہ ادارہ کی طرف سے مریض کا تعاون ہے، اس لئے جائز ہے۔

۵- میڈیکل انشورنس کی موجودہ شکل بھی تعاونی بیمہ ہونے کے باعث حد جواز میں ہے لیکن جو بالکل غریب افراد ہیں ان کے لئے استفادہ کی اس میں کوئی راہ نہیں، یعنی جو انشورنس کرانے کی بھی اہلیت نہیں رکھتے وہ علاج سے بھی محروم ہیں، اس لئے ایسے غریب افراد کے لئے بھی اسکیم میں کوئی ترتیب بنانی چاہئے، یا کم از کم مخصوص فنڈ، صدقات وخیرات کا نظم

حصہ اس میں فراہم کر کے غریبوں کے لئے گراں علاج کی سہولت فراہم کرنی چاہئے تاکہ اصل مقصد کی تکمیل ہو سکے۔

۶۔ "جبری انشورنس" میں انسان مجبور ہے اس میں مجبوری کے تحت آنے والے افراد تو معذور ہی ہیں لیکن جبکہ انشورنس کرانا ہی جائز ہے تو مجبور و غیر مجبور سب کے لئے گنجائش ہے، اور گراں علاج سے بچنے کی سہولت کا فائدہ اٹھانا بھی جائز ہے، خصوصاً حاجت مند افراد کے لئے جواز واضح ہے۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس اور اس کا شرعی حکم

مفتی محمد [illegible]☆

میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) سے متعلق جیسے کئے سوالات سے جوابات بالترتیب قلم بند کئے جا رہے ہیں:

۱۔ موجودہ حالات میں میڈیکل انشورنس [illegible] ناجائز و حرام ہے اس لئے کہ یہ قمار (جوا) سود اور غرر پر مشتمل ہے اور یہ تینوں چیزیں شریعت اسلامیہ کی نظر میں ناجائز و حرام ہیں۔ اس میں قمار (جوا) اس طور پر حرام ہے کہ پالیسی ہولڈر ایک معینہ رقم ماہوار یا سالانہ کے طور پر ایک متعینہ رقم جمع کرتا ہے اگر وہ اس مدت متعینہ سے اندر زندہ نہیں رہتا ہے تو پالیسی ہولڈر اس کی جمع شدہ رقم واپس نہیں ملتی ہے اور یہی قمار ہے اور اس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿یا ایھا الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون﴾ [illegible]

(اے ایمان والو! شراب، جوا، بت اور جوئے کے تیر یہ سب شیطان کے گندے اعمال ہیں لہٰذا تم ان سے پرہیز رہو تاکہ کامیاب ہو جاؤ)۔

اور اس پالیسی کے اختیار کرنے میں سود اس طور پر ہے کہ جو رقم جمع کی جاتی ہے زیادہ پانے پر اس سے زیادہ رقم کے ذریعہ علاج معالجہ کا معاوضہ دیا جاتا ہے اور یہی سود ہے اس

☆ مفتی دارالافتاء شاہی جامع مسجد [illegible] شریف پٹنہ

لئے کہ زائد رقم سے جو استفادہ کیا جائے گا وہ خالی عن العوض ہے اور اس کی حرمت بھی نص قطعی سے ثابت ہے، حق سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ [سورۃ بقرہ: ۲۷۵]۔

(اللہ رب العزت نے خرید وفروخت کو حلال قرار دیا اور سود کو حرام)۔

دراس پالیسی میں غرر (دھوکہ) یہ ہے کہ یہ معاملہ وعدہ مکانی نظریے کے پیش نظر ہوتا ہے جو موہوم ہے یعنی فی الواقع پیش آ بھی سکتا ہے، اور نہیں بھی آ سکتا ہے اور اسی کا نام غرر ہے جس کی ممانعت حدیث شریف سے بالکل واضح ہے۔

"نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر" [صحیح مسلم]۔

(رسول اللہ ﷺ نے کنکری کے ذریعہ بیع اور غرر کی بیع سے منع فرمایا ہے)۔

۲-۳-۴- اگر کسی شخص نے یہ کرایا ہے تو وہ اپنی جمع شدہ رقم ہی سے استفادہ کر سکتا ہے اس سے زائد رقم سے استفادہ اس کے لئے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ سود ہے، اور سودی رقم کا حکم یہ ہے کہ اس کو اپنے ذاتی کسی بھی مصرف میں اس کا استعمال نہیں کر سکتے ہیں، بلکہ بلا نیت ثواب صدقہ کرنا ہوگا، اور اس کی نظیر کتب فقہ کا وہ جزئیہ ہے جس میں یہ صراحت ہے کہ قرض دے کر اس سے زائد رقم لینے کو ربا قرار دیا ہے۔

"كل قرض جر منفعة فهو ربا" [الدر المختار]۔

لیکن اگر یہ کرانے والا ایسے مہلک مرض میں مبتلا ہو گیا کہ جس کے علاج ومعالجہ پر خطیر رقم صرف ہوگی جس کے لئے اس کی جمع شدہ رقم ناکافی ہے اور علاج کرانے کے لئے اسے کوئی قرض دینے کے لئے بھی تیار نہیں ہے اور علاج نہیں کرایا گیا تو جان کی ہلاکت وظن غالب ہے تو ایسی صورت میں درجۂ مجبوری اس کے لئے اس اضافی رقم سے استفادہ جائز ہونا چاہئے جس طرح سے کہ مضطر کے لئے جان بچانے کی خاطر مردار اور خنزیر کے گوشت کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے، البتہ صحت یابی کے بعد جو اضافی رقم صرف ہوئی ہے اس کی واپسی لازم

ضروری ہوگی۔

واضح رہے کہ مذکورہ جواب اس صورت میں ہے جب کہ غیر سرکاری ادارہ سے صحت یہ کرانا ہو اور اگر سرکاری ادارہ سے کرایا ہو تو راقم الحروف کی رائے یہ ہے کہ اضافی رقم سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہونی چاہئے اس لئے کہ اس صورت میں اضافی رقم سرکاری جانب سے امداد وقتی دان سمجھی جائے گی، کیونکہ ملک کے ہر شہری کو تحفظ دینا اور بوقت ضرورت اس کی امداد و راحت رسانی کے کام انجام دینا سرکاری ذمہ داری ہے۔

۵- اس کی شرعی اور جائز متبادل صورت یہ ہے کہ جہاں امارت شرعیہ قائم ہے اور وہاں بیت المال کا نظام ہے تمام مسلمان اس میں اپنی زکاۃ، عشر وغیرہ صدقات واجبہ کی رقم جمع کریں اور وہاں سے ایسے مریضوں کا علاج کرایا جائے اور جہاں یہ نظام قائم نہ ہو وہاں صوبائی یا ضلعی یا محلہ کی سطح پر اجتماعی طور پر زکاۃ وغیرہ صدقات واجبہ کی رقم جمع کی جائے اور وہاں سے مریضوں کی امداد ہو۔

واضح رہے کہ اس تنظیم کا ذمہ دار ایسے افراد کو بنایا جائے جو متدین، امانت دار اور پابند شرع ہوں تاکہ رقم صحیح مصرف میں صرف ہو۔

۶- جن ملکوں میں وہاں کے باشندوں کے لئے صحت یہ کرانا لازم و ضروری ہے وہاں بدرجہ مجبوری اس کے لئے صحت یہ کرانے کی شرعاً اجازت ہوگی، اس سے اصول فقہ کا مسئلہ ضابطہ ہے: ؎

الضرورات تبیح المحظورات (الاشباہ والنظائر)۔

(مجبوریاں ممنوعات کو جائز قرار دیتی ہیں)۔

البتہ اضافی رقم سے فائدہ اٹھانے کے سلسلے میں وہی تفصیل ہے جو جواب نمبر ۲، ۳، ۴ میں تحریر کی گئی ہے۔

میڈیکل انشورنس

مولانا محمد ... خان نوری۔

تمہید:

ماحولیاتی عدم توازن، غذائی اشیاء میں ملاوٹ، اخلاقی زوال، دل و دماغ کو نقصان پہنچانے والے مشروبات و ماکولات کا استعمال، صحت کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری اصول وضوابط کی عدم رعایت کی وجہ سے ایڈز و کینسر اور اس جیسے دیگر مہلک و سنگین امراض پیدا ہوتے جارہے ہیں، تو دوسری طرف میڈیکل سائنس نے بھی حیرت انگیز حد تک ترقی کی ہے اور علمی تحقیقات کے ذریعہ مہلک و پیچیدہ ترین امراض کا علاج دریافت کرلیا گیا ہے، البتہ بعض نئے امراض کے علاج تک میڈیکل سائنس کی ابھی رسائی نہیں ہو پائی ہے، لیکن تحقیق و ریسرچ کا کام جاری ہے، اور انشاء اللہ ایک دن وہ ضرور آئے گا کہ ان امراض کا علاج دریافت کرلیا جائے گا اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "ہر مرض کی دوا موجود ہے، اللہ نے کوئی مرض نہیں اتارا مگر اس کا علاج اتارا ہے۔" کتاب الطب، باب لکل داء دواء۔

جدید میڈیکل سائنس نے ان پیچیدہ و سنگین امراض کا علاج تو دریافت کرلیا ہے، مگر جدید طبی ذرائع و وسائل سے علاج اتنا گراں ہے کہ عام و متوسط آدمی کے بس کی بات نہیں ہے، اسی فراہمی میں سے سودی قرض لئے بغیر علاج کرنا مشکل ہے، کیونکہ آج انسانی جسم بے تعداد مہلک

---

[1] جامع ترمذی، ابواب الطب۔

ہے، اس لئے حکومت نے "میڈیکل انشورنس" (صحت بیمہ) کا پروگرام شروع کیا ہے، تاکہ علاج ومعالجہ آسان ہو سکے۔

حکومت ہند کا انشورنس کا مرکزی ادارہ "جنرل انشورنس کارپوریشن آف انڈیا" ہے، جس کا ایک شعبہ "میڈیکل انشورنس" کا ہے، اور اس شعبہ کو مذکورہ ادارہ کی زیر نگرانی چار ذیلی ادارے چلا رہے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

۱- یونائیٹڈ انڈیا انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔
۲- اورینٹل انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔
۳- نیشنل انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔
۴- نیو انڈیا انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔

مذکورہ چاروں اداروں کے اصول وضوابط تقریباً یکساں ہیں۔

میڈیکل انشورنس ایک تعارف:

انشورنس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ مختلف عمر کے افراد کے لئے الگ الگ انشورنس کی رقم متعین ہوتی ہے، اور ہر سال قسط کی شکل میں ایک متعین رقم جمع کرنی ہوتی ہے، اور اس سال کسی پیچیدہ بیماری میں مبتلا ہونے پر داخل اسپتال شخص کا علاج کمپنی برداشت کرتی ہے (جس رقم کی زیادہ سے زیادہ حد معاہدہ کے وقت متعین ہوتی ہے اس سے علاج کرایا جاتا ہے) اور اس سال بیمار ہونے کی صورت میں جمع کی ہوئی رقم واپس نہیں ملتی ہے، پھر اگلے سال کے لئے مقرر قسط جمع کرنی ہوتی ہے۔

نیز سرکاری انشورنس کمپنیوں کے علاوہ کچھ پرائیوٹ کمپنیں مثلاً ٹاٹا AIG کمپنی، ICICI بینک، HDFC بینک وغیرہ کمپنیاں بھی میڈیکل انشورنس کر رہی ہیں، البتہ ان کا مقصد نفع اندوزی ہے، اس لئے ان کی پالیسی بڑی جاذب نظر ولبھانے والی ہے، لیکن ان کی شرائط زیادہ سخت ہیں۔

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم:

سرکاری میڈیکل انشورنس کمپنیوں کا مقصد عوامی خدمت اور پرائیویٹ کمپنیوں کا مقصد نفع اندوزی ہے، لیکن یہاں اس سے بحث نہیں ہے، مقاصد چاہے کوئی بھی ہوں اس سے عام لوگوں کو فائدہ حاصل ہوتا ہے، بعض امراض کے لئے اتنا پیسہ درکار ہوتا ہے کہ ایک ایسے اسپتال میں جہاں علاج کے تمام سہولیات مہیا ہوں، ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہوتی کہ وہ اپنا علاج وہاں کرا سکے، لیکن صحت انشورنس کے ذریعہ یہ چیز آسان ہے کہ آدمی صحت کی حالت میں تھوڑی تھوڑی رقم قسطوں میں جمع کرتا رہے اور بیمار ہونے پر اس سے فائدہ اٹھائے۔

موجودہ شکل میں عوامی خدمت کا تحفظ ایک خوشنما عنوان ہے، ورنہ عملی طور پر اس کا جائزہ لیا جاتا ہے کہ حکومت کا مقصد خدمت نہیں ہے، اگر مقصد خدمت ہوتا تو غریب اور متوسط طبقے کے وہ افراد جو اپنا علاج کرانے کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں حکومت ان کا بالکل مفت علاج کراتی اور صحت یاب کرانے والوں کو بیمار نہ ہونے کی صورت میں پیسہ واپس کرتی۔

میڈیکل انشورنس کے عدم جواز کے کئی اسباب ہیں:

پہلا سبب:

اس میں غرر شدید پایا جاتا ہے، وہ اس طور پر کہ انشورنس مستقبل میں پیش آنے والی اوقاتی بیماری پر ہوتا ہے اور بیماری کا پیش آنا غیر یقینی و موہوم ہے، اور پیش نہ آنے کی صورت میں اس کی جمع شدہ رقم بلا عوض چلی جائے گی، فرض غرر یہ انشورنس کا جواز ایسے ہے اور معاملات میں غرر کا جواز ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے:

نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر"

(اللہ کے رسول ﷺ نے کنکریوں کے ذریعہ خرید و فروخت کرنے اور مجہول والی بیع سے منع فرمایا ہے)۔

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ معاملات میں غرر اور ربا یہ دونوں چیزیں ظلم ہیں۔ اور ظلم حرام ہے، اور کسی بھی معاملہ میں فریقین میں سے ایک کو غرر لاحق ہو تو وہ معاملہ ناجائز ہوگا۔ علامہ موصوف نے اس پر بڑی عمدہ بحث فرمائی ہے:

(ان جوئی (تفاضلی) چیزوں میں اصل یہ ہے کہ دونوں جانب برابری ہو، اگر ان میں سے کسی میں غرر و ربا شامل ہے تو یہ ظلم ہے۔ اور اللہ نے ان دونوں چیزوں کو حرام قرار دیا ہے، جس نے اپنے اوپر ظلم کو حرام کیا ہے اور اپنے بندوں پر بھی حرام کیا ہے، اگر متعاقدین میں سے ایک قیمت کا مالک ہو جائے اور دوسرے کو غرر لاحق ہو تو وہ معاملہ درست نہیں ہوگا) (مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/۱۰)۔

غرر کثیر کے عدم جواز پر علماء کا اتفاق ہے، بلکہ یہ فقہی قاعدہ بن گیا ہے کہ غرر کثیر سے معاملات نادرست قرار پاتے ہیں۔

"الغرر الكثير يفسد العقود دون اليسير" (تحفۃ الفقہاء ۲/۳۰۰، نیز دیکھئے: الاشباہ والنظائر ۱/۱۷۶)۔

(غرر کثیر سے معاملات فاسد ہو جاتے ہیں، نہ کہ وہ معمولی ہو)۔

غرر کی تعریف شیخ شریف جرجانی نے ان الفاظ میں کی ہے:

"الغرر: ما يكون مجهول العاقبة لا يدرى أيكون أو لا"۔

(غرر اس چیز کو کہتے ہیں جس کا نتیجہ معلوم نہ ہو، اس کا وجود ہو یا معدوم نہ ہو)

(کتاب التعریفات للجرجانی: ۱۶۳، دار الرشاد، تونس)۔

۲۔ دوسرا سبب:

خطر ہے اور خطر و مخاطرہ کہتے ہیں کہ فریقین میں سے کسی ایک کے لئے نفع کی شرط ایسی چیز پر ہو جس کا وجود ہو یا وجود ہو ہی نہ ہو۔

تیسرا سبب:

صحت مبیع کے عدم جواز کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ یہ ثابت ہونے کی صورت میں فریق ثانی کے لئے ضرر کی شرط ہے اور یہ معاملات میں ایسا کرنا تعاون درست نہیں ہے، فقہاء نے تجارت

نے [illegible] ہونے پر جانتے ہیں تو دونوں [illegible] ناجائز قرار دیا ہے۔

سابق مفتی اعظم پاکستان حضرت شیخ [illegible] (۱۹۰۰-۲۰۰۰ء) فرماتے ہیں:

"بیع عربون کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی چیز خریدے اور پوری قیمت دے کر لے لے اور بیع پوری ہو جائے تو وہ قیمت میں شمار کر لیا جائے۔ اور اگر بیع نہ ہو تو اس کو واپس لے لے۔ اس صورت میں مشتری کی جانب سے بیع ہے اور بائع کی جانب سے وعدہ ہے۔ اور یہ بیع کے عدم صحت پر دلیل ہے۔ ابن ماجہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بیع عربون سے منع فرمایا ہے۔" [illegible]

یہ بیع [illegible] ناجائز طور پر ضائع کرنا ہے اور یہ اللہ کے اس فرمان کا مصداق ہے۔

"لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل" [illegible]

(آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ)۔

[illegible] (جو) [illegible] جس کو قرآن نے شیطان کا کام کہا ہے اور اس سے بچنے کی سخت تاکید کی ہے۔

آیت کی تفسیر میں علامہ ابن القیم الجوزیہ فرماتے ہیں:

"يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون" [illegible]

(اے وہ جو ایمان لائے ہو شراب اور جوا اور بت اور پانسے یہ سب گندے شیطانی کام ہیں ان سے پرہیز کرو امید ہے کہ تمہیں فلاح نصیب ہوگی)۔ اس کی تفسیر میں علامہ ابن القیم الجوزیہ فرماتے ہیں: "ودخل تحت الخمر كل ما غطى العقل" [illegible] میں ہر وہ مال جو باطل طریقے سے کھایا جائے۔

میڈیکل انشورنس کی بابت مفتی رشید احمد صاحب کا فتویٰ:

برصغیر ہند و پاک کی معروف علمی شخصیت مفتی رشید احمد صاحب کا بھی فتویٰ صحت بیمہ کے ناجائز ہونے کا ہے، استفتاء، جواب نقل کئے جاتے ہیں:

سوال: امریکہ میں میڈیکل (علاج معالجہ) کی سہولتیں پرائیویٹ اداروں سے پر ہیں، حکومت وقت کی طرف سے لوگوں کے علاج کے لئے ہسپتال وغیرہ کا انتظام نہ ہونے کے برابر ہے، حکومت کا کہنا ہے کہ مریض کو چونکہ اچھے سے اچھے علاج اور دیکھ بھال کی ضرورت ہوتی ہے، اور پرائیویٹ ادارے زیادہ خوش اسلوبی سے علاج معالجہ کی سہولتیں بہم پہنچا سکتے ہیں، عام لوگوں نے علاج کے لئے پرائیویٹ کمپنیوں سے انشورنس (بیمہ) کرایا ہوتا ہے، ضرورت پڑنے پر مریض کے تمام اخراجات انشورنس کمپنی ہسپتال کو ادا کردیتی ہے، انشورنس کمپنی بیمہ کرانے والے سے ماہانہ کچھ رقم وصول کرتی ہے، کیا امریکہ جیسے ماحول اور صورت حال میں اس مقصد کے لئے انشورنس کرانا جائز ہے؟

جواب: جائز نہیں ہے، واللہ اعلم (احسن الفتاویٰ ۷/۲۵)۔

جمع شدہ رقم سے زائد رقم کا علاج میں استعمال؟

جمع شدہ رقم کی حیثیت قرض کی ہے، اور قرض سے منافع حاصل کرنا ناجائز ہے، اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

"کل قرض جر منفعة فهو ربا".

(ہر وہ قرض جس سے کوئی فائدہ حاصل ہو وہ سود ہے) (کنز العمال ۹/۲۳۹، حدیث ۱۵۵۱۰، مسند ابو یعلیٰ بیہقی)۔

دوسری حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے اور قرض لینے والا اسے کوئی ہدیہ وتحائف پیش کرے تو اس کو مت قبول کرو۔

اذا اقرض احدکم قرضا فاھدی الیہ طبقا فلا یقبلہ او حملہ علی دابتہ فلا یرکبہا الا ان یکون جری بینہ وبینہ قبل ذلک علی النسق [illegible] ۲۳۹/۶ حدیث ۱۵۵۱۵)۔

(جب تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے تو وہ (قرض دار) اسے تحفہ میں ہدیہ دے تو اسے چاہئے کہ قبول نہ کرے یا اسے اپنی سواری پر سوار کرے تو وہ اس میں سوار نہ ہو [illegible] یہ پہلے سے ہی ان کے درمیان اس طرح کا معمول رہا ہو)۔

نیز علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

(اور مقروض قرض خواہ کو جو روپے قرض سے زائد واپس [illegible] تو اگر اتنی زیادتی ہے جو وزنوں میں ہوا کرتی ہے اس طور پر کہ وہ ایک میزان میں خام ہو دوسری میں (زیادتی ظاہر نہ ہو) تو جائز ہے اور ایک روپے کی مقدار زیادہ ہونے [illegible] درست نہیں ہے)۔

میڈیکل انشورنس کا پروگرام چلانے والی کمپنیاں مریض کی جمع شدہ رقم سے جو زائد پیسہ اس سے علاج میں صرف کرتی ہیں وہ زیادہ ہوتا ہے، وہ اس لئے کہ صحت بیمہ کرانے والے بہت سے افراد بیمار نہیں ہوتے اور ان کی رقم ضبط ہو جاتی ہے، تو ان کا علاج دوسروں کی جمع شدہ رقم سے کیا جا رہا ہے اور یہ ناجائز ہے، نیز آج کل بہت زیادہ شرح فیصد پر سودی قرض دینے کا عام رواج ہے، تجار اور بڑی تجارت پیشہ کمپنیاں سودی قرض لیتی ہیں تو اگر کل قومی سے کمپنیاں بھی سودی قرض لیتی ہوں گی اور سود کے ذریعہ حاصل ہونے والا زائد پیسہ اس سے علاج میں خرچ کیا جاتا ہے تو سود کا استعمال وہ بھی اپنی رقم پر ہونے والا سود درست نہیں ہے، ورنہ اس دور میں یہ جذبہ قانون والا نسانی ہمدردی اور دوست سے پر تو دوں سے پوں ہوں کہ دوسرے کا علاج اپنی محنت کی کمائی سے کریں۔

قانونی مجبوری کے تحت میڈیکل انشورنس کا حکم:

جس ملک میں ملازمین کے لئے میڈیکل انشورنس [illegible] ہے تو [illegible]

آمد و رفت تجارتی مقاصد کے لئے ضروری ہے، اسی طرح دعوت و تبلیغ یا کسی علمی و دینی مجلس میں شرکت کے لئے جانا ضروری ہو، یا مسلم ممالک کے سفراء کا وہاں قیام و اقامہ سفارتی تعلقات برقرار رکھنے کے لئے لازم ہوتا ہے تو "الضرورات تبیح المحظورات" [illegible] کے تحت ان تمام لوگوں کے لئے سفر کرنے کی اجازت ہوگی، ورنہ اقتصادی، دینی، دعوتی و سفارتی تعلقات کو نقصان پہنچے گا، البتہ سیر و تفریح اور سیاحت کے لئے جانے والوں کے لئے اس کا جواز نہیں ہوگا۔

وہ مسلمان جو وہاں کے مستقل باشندے ہیں یا ان کو حقوق شہریت ملے ہوئے ہیں ان کے لئے سفر کرنا لازم ہے، ورنہ ملکی قانون کی خلاف ورزی کے الزام میں بہت سی دشواریوں و پریشانیوں میں مبتلا ہونے کا قوی خطرہ ہے اور کسی بھی ملک میں وہاں کے شہریوں پر اس کے ملک کے قانون کی پابندی لازم ہوتی ہے، لیکن وہی بھی قانون جو اسلامی احکام سے متصادم ہو اور مزاج شریعت سے میل نہ کھاتا ہو اس سے مسلمانوں کے لئے اجتناب بھی ضروری ہے، اور جہاں تک ممکن ہو اس طرح کے قانون کے خاتمہ کی جدوجہد کریں، قانون کی منسوخی مشکل ہو تو کم از کم اس سے مسلمانوں کو مستثنیٰ رکھنے کا مطالبہ کریں اور یہ بھی ممکن نہ ہو تو اس میں اس کو برا سمجھیں۔

اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه، وذلك أضعف الإيمان" [illegible] ایمان کا درجہ کمزور ہے)۔

(تم میں سے کوئی کسی منکر کو دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ سے بدل دے، اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو زبان سے روکے، اور اگر یہ بھی نہ کر سکے تو اس میں برا سمجھے، اور یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے)۔

مگر حالات نامساعد ہوں اور مسلمان اس پوزیشن میں نہ ہوں کہ اس قانون کی مخالفت کر سکیں، بلکہ مخالفت وخلاف ورزی کی صورت میں وہاں مقیم مسلمانوں کے ملی وجود کو خطرہ درپیش ہو، اور آپ کو یہ معلوم ہے کہ موجودہ نیو ورلڈ آرڈر میں اجتماعی ہجرت بھی تقریباً ناممکن ہے، لہٰذا جان، مال اور عزت وآبرو کی حفاظت کی خاطر اور پوری امت کو اجتماعی ضرر سے بچانے اور حقوق شہریت کو برقرار رکھنے کے لئے صحت پر کرنا مجبوری وضرورت ہے اور ضرورت کے وقت بہت سی ممنوعات کی گنجائش ہو جاتی ہے، انہیں ممنوعات میں سے ایک ممنوع صحت پر ہے۔

علامہ سیوطی نے ضرورت کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"فالضرورة: بلوغه حدا إن لم يتناول له الممنوع هلك أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام" (الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۸۵)۔

(ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ وہ اس حد تک پہنچ جائے کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے گا یا ہلاکت ہونے کے قریب پہنچ جائے گا تو ایسی صورت میں حرام کا استعمال مباح ہے)۔

علامہ ابن نجیم نے "الضرر یزال" کے تحت یہ فروعی قاعدہ تحریر کیا ہے:

"مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما" (الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۹۸، دار الکتب العربیہ دمشق)۔

(جب دو مفسدوں میں تعارض ہو جائے تو زیادہ ضرر والے کے مقابلہ کم ضرر والے مفسدہ کو اپنایا جائے گا)۔

نیز علامہ ابن نجیم مصری نے امام زیلعی کے حوالے سے یہ عبارت نقل کی ہے:

"أن من ابتلي ببليتين وهما متساويتان يأخذ بأيهما شاء، وإن اختلفا يختار أهونهما؛ لأن مباشرة الحرام لا تجوز إلا للضرورة، ولا ضرورة في حق الزيادة" (الاشباہ والنظائر: ۹۸)۔

(کوئی آدمی دو آزمائشوں سے دوچار ہو اور وہ دونوں برابر ہوں تو ان میں سے جس کو چاہے اختیار کرلے، اور اگر وہ دونوں مختلف ہوں تو ان میں سے کم مضرت والی کو لے گا، اس لئے کہ حرام کا ارتکاب صرف ضرورت کے وقت جائز ہے، اور زیادہ ضرورت میں شامل نہیں ہے)۔

وہاں مقیم مسلمانوں کے لئے "صحت بیمہ" سے کوئی مفر نہیں ہے، لہذا "اذا ضاق الامر اتسع" (۳) کے تحت اس کی اجازت ہوگی۔

نیز صحت بیمہ کے عدم جواز کی ایک وجہ غرر بھی ہے، اور معاملات میں جب غرر سے بچنا محال ہو تو غرر کے ساتھ معاملہ کرنا درست ہے۔

علامہ ابن قیم جوزی فرماتے ہیں:

"فليس كل غرر سبب للتحريم، والغرر إذا كان يسيرا أو لا يمكن الاحتراز منه، لم يكن مانعا من صحة العقد" (زاد المعاد ۵/۸۲۰، مؤسسة الرسالة مكتبة دار الاسلامية)۔

ہر غرر حرمت کا باعث نہیں ہوتا ہے، اگر غرر معمولی ہو یا اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو معاملہ کے درست ہونے میں وہ مانع نہیں ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے باشندوں یا وہاں سے باہر آنے والوں کے لئے قانوناً لازم ہے تو قانونی مجبوری کے تحت اور بہت سے مفاسد سے بچنے کے لئے اس کی اجازت ہوگی، اور بیمار پڑنے پر انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانے کی بھی اجازت ہوگی، البتہ اپنی جمع شدہ رقم سے زائد سے مستفید ہونے کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہاں صحت بیمہ کرانا قانونی مجبوری ہے، اور وہ مجبوری واضطرار کی حالت میں صرف ضرورت بھر ہی عمل کرنے کی گنجائش ہے۔

سرکاری و پرائیوٹ کمپنیوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں:

سرکاری و پرائیوٹ میڈیکل انشورنس کمپنیوں میں جمع شدہ رقم کی حیثیت قرض کی ہے اور قرض سے فائدہ حاصل کرنا ربا و سود ہے، اگرچہ حکومت کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ رعایا کی دیکھ ریکھ کرے، اور ان کے علاج معالجہ کی فکر کرے اور انہیں ہر ممکن سہولت بہم پہنچائے، اس لحاظ سے تو حکومت کا اپنی طرف سے اس کے علاج میں زائد رقم خرچ کرنا اور مریض کا اس سے استفادہ جائز ہونا چاہئے، لیکن یہاں یہ شرط ہے کہ حکومت صرف صحت پر کرانے والوں کو یہ سہولت دیتی ہے جن کا پر نہیں ہے ان کو نہیں، لہذا یہ "کل قرض جر منفعة فهو ربا" (کنز العمال ۶/۲۳۹ حدیث ۱۵۵۱۶) کے تحت داخل ہے۔

تجاویز و مشورے:

میڈیکل انشورنس کے انفرادی و اجتماعی زندگی میں کچھ دنیاوی فوائد ضرور ہیں، لیکن اس میں غرر کثیر، قمار اور خطر پایا جاتا ہے جس کی بنا پر یہ ناجائز ہے اور ظاہری فوائد و سہولیات کے مقابلہ اس کے دنیاوی و اخروی نقصانات اتنے زیادہ ہیں کہ اس کے جواز کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

نیز ایسا بھی نہیں ہے کہ میڈیکل انشورنس کی مروجہ صورت کے علاوہ علاج معالجہ بالکل ناممکن ہو یا معدوم پایا جاتا ہو کہ اس کو اختیار کرنا ضروری ہو، یہ بھی نہیں ہے۔

شریعت اسلامی جو آفاقی و ہمہ گیر شریعت ہے، اس میں زندگی کے تمام مسائل کا حل موجود ہے، حیات انسانی کا کوئی گوشہ نہیں ہے جس میں شریعت رہنمائی و رہبری نہ کرتی ہو، قیامت تک پیش آمدہ مسائل و مشکلات اور نت نئے معاملات کا واضح مفید و قابل قبول حل صرف اور صرف اسلامی شریعت میں موجود ہے۔

غریب، متوسط طبقہ سے تعلق رکھنے والے جو لوگ اپنے علاج کے مصارف برداشت نہیں کر سکتے ہیں، ان کے علاج و معالجہ کے لئے شریعت کی تعلیمات کی روشنی میں ایسی شکلیں ممکن

ہیں، جن واپنانے سے ہر شخص کو علاج کرانا آسان ہوگا۔ اس سلسلہ میں چند تجاویز پیش خدمت ہیں:

۱- زکوۃ وصدقات سے علاج:

اسلام کے نظام زکوۃ کا بنیادی فائدہ یہ ہے کہ اس سے جہاں مالداروں کا مال پاک ہوتا ہے، وہیں غرباء و مساکین کی امداد ہوتی ہے، اہل حاجت، پریشان حال، یتیم، بے سہارا، اپاہج و معذور، بیوہ و مریض اور ضرورت مند کی کفالت ہوتی ہے۔ لہذا زکوۃ کے مال سے ان کا علاج کرایا جائے، یعنی بیماروں کو زکوۃ کی رقم دی جائے تاکہ وہ اپنا علاج کرا سکیں، اور اگر زکوۃ کی رقم علاج کے لئے ناکافی ہو تو شریعت نے اصحاب ثروت پر زکوۃ کے علاوہ بھی رقم واجب کی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"إن في المال لحقا سوى الزكوة" (سنن الترمذی ص ۸۹ ، باب ما جاء أن في المال حقا سوى الزكاة، ابواب البر والصلة، لازہر قاہرہ)۔

اور علامہ سید سابق نقل فرماتے ہیں:

(علماء فقہاء اس پر متفق ہیں کہ زکوۃ دینے کے بعد بھی اگر مسلمانوں کو کوئی ضرورت پیش آجائے تو اس میں مال صرف کرنا ضروری ہے، امام مالک کہتے ہیں کہ لوگوں پر اپنے قیدیوں کو فدیہ دے کر چھڑانا واجب ہے، چاہے اس میں ان کا پورا مال لگ جائے، اور یہ احسان ہے) (فقہ السنہ ۱/ ۳۹۸، دار الکتاب العربی بیروت)۔

لہذا اس کی کوئی حد یا نصاب متعین نہیں ہے، بلکہ دینے والے کی حیثیت اور جس کو دیا جاتا ہے اس کی ضرورت کا اعتبار ہے۔

شیخ سید سابق نقل فرماتے ہیں:

(زکوٰۃ کے علاوہ مال ان اصناف میں خرچ کرنے کے لئے نہ زمانہ کی قید ہے اور نہ ہی کسی مقررہ نصاب کا مالک ہونے کی شرط، اور نہ ہی مملوکہ مال کے اعتبار سے مقررہ مقدار خرچ کرنے کی تعیین ہے، مثلاً دسواں حصہ، یا دسویں کے دسویں کا چوتھائی، بلکہ یہ مطلق احسان کرنے کا حکم ہے جس میں دینے والے کی سہولت وحیثیت اور جسے دیا جارہا ہے اس کی حالت کا اعتبار ہوگا)(فقہ البیہ ۱/ ۳۱۹)۔

زکوٰۃ کے علاوہ مالداروں کے مال میں فقراء وافل حاجت کا حق ہے، اگر ضرورت کے وقت ان کا یہ حق نہ دیا جائے تو سرمایہ داران کا حق روکنے کا مجرم اور اس پر زیادتی کرنے کا مرتکب ہے۔

علامہ ابن حزم اندلسی فرماتے ہیں:

"ومانع الحق باغ على أخيه الذي له حق"(المحلی لابن حزم ۶/ ۱۵۹)۔

(اپنے بھائی کو اس کا حق نہ دینے والا اس پر زیادتی کرنے والا ہے)۔

نیز اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

"من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم"(مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ۱۰/ ۲۴۸، کتاب الزہد، دار الکتب العربی بیروت)۔

جو مسلمانوں کے معاملات کی فکر نہ کرے وہ ان میں سے نہیں ہے۔

اور جانبازاللہ کے رسول ﷺ نے ان لوگوں کے لئے بددعا بھی فرمائی ہے جو خود تو آسودہ وخوشحال ہوں، اور کوئی مسلمان بھوکا پیاسا رات بسر کرے، ایک حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا:

"أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعا، فقد برئت منهم ذمة الله"(الترغیب والترہیب ۳/ ۵۸۲، دار الایمان دمشق بیروت)۔

(کسی بھی مقام کے باشندے ہوں، اگر ان میں کوئی شخص بھوکے ہونے کی حالت

میں کیسے [illegible] سے قوان پر اتفاق کا ذمہ نہیں ہے)۔

دوسری حدیث میں ہے:

(ابو محمد کہتے ہیں، اور کوئی شخص صاحب حیثیت ہو، اور وہ اپنے مسلمان جانی [illegible] ہو، جو کہ بے سہارا پائے اور اس کی مدد نہ کرے، تو بلاشبہ اس نے اس پر ظلم کیا (الحلی [illegible] ۲ ص ۱۱۵)۔

الغرض صاحب حیثیت و اہل ثروت مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ نادار و غریب مسلمانوں کے علاج و معالجہ کی فکر کریں، اور انہیں بیماری میں تڑپ تڑپ کر اور بلا علاج شدت مرض میں کراہتے ہوئے زندگی گذارنے اور ہلاک ہونے سے بچانے کی کوشش کریں، جہاں پر ایسا کرنا واجب ہے۔

سید سابق فرماتے ہیں:

(محتاج انسان کو ہلاک اور ضائع ہونے سے بچانا ہر اس شخص پر ضروری ہے جو اس کی قدرت رکھتا ہو، اور جو اس سے بڑھ کر ہے تو اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے) الفقہ [illegible] ۳۵۹۔

۲- اجتماعی مضاربت:

یہ ہے کہ چند افراد مل کر ایک کمپنی تشکیل دیں اور اس کے جو ممبر مقرر ہوں وہ ماہانہ رقم اس میں جمع کرتے رہیں، اور مضاربت کے اصول کے مطابق اس جمع شدہ رقم سے تجارت کی جائے یا کوئی ایسی کمپنی جو اصول مضاربت کی بنیادوں پر تجارت کرتی ہو اس سے حصہ خرید لے جائیں اور جب کوئی ممبر بیمار ہو تو اس کی جمع شدہ رقم سے اس کا علاج کرایا جائے، اور اگر بیمار نہ ہو تو اس کے سرمایہ کے فیصد کے حساب سے منافع اس کو دے دیا جائے، اور بالخصوص وہ اس منصوبہ کمپنی سے الگ ہو تو چاہے تو اس کی اصل رقم منافع کے ساتھ واپس کر دی جائے۔

۳-انشورنس تعاونی:

ایک صورت انشورنس تعاونی کی ہے: وہ یہ کہ چند افراد مل کر مشترکہ ایک مقررہ رقم آپس میں جمع کریں، اور شرکا میں سے جو بیمار ہو اس کی رقم اس کے علاج میں صرف کر دی جائے اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں حسب مطالبہ اس کی رقم واپس کر دی جائے۔ شیخ ابو زہرہ نے تعاونی انشورنس پر بحث کرتے ہوئے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں:

"وتجوز التأمينات الاجتماعية ضد الفقر والشيخوخة والمرض والبطالة" (ابو زہرہ، علاقات دولیہ، ص ۴۳۲)۔

عاجزی، بڑھاپے، بیماری اور بے کاری کے مسائل حل کرنے کے لئے اجتماعی انشورنس جائز ہے۔

۴-ارکان کمیٹی کو مالک بنا دیا جائے:

ایک صورت یہ اختیار کی جا سکتی ہے کہ بطور

"تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان" اور "المسلم للمسلم كالبنيان يشد بعضه بعضا" کے جذبے کے تحت چند افراد مل کر باہم رضامندی سے ایک متعین رقم کمیٹی یا تنظیم کے حوالے کریں اور ہر شخص خوشدلی سے اپنی قسط ارکان کمیٹی کو تملیکاً ادا کرے اس کے بعد ان میں سے کوئی بیمار ہو تو اس کا علاج اس سے کرا دیا جائے، ایک ہزار دینے سے یہ فائدہ ہوگا کہ بعد میں رقم واپس لینے کا اسے اختیار نہیں رہے گا، اور اگر وہ درمیان میں قسط ادا کرنا بند کر دے تو اس کی رقم کمیٹی کی ملکیت ہوگی واپس نہیں کی جائے گی، یہ کمیٹی ان لوگوں کے علاج میں معاونت کر سکتی ہے جن کو پیسے اس میں تنگی نہیں ہے۔

ضرورت کے وقت صحت بیمہ

مولانا رحمت اللہ ندوی ☆

انشورنس مستقبل میں جان و مال کو درپیش خطرہ و نقصان کے اثرات و نتائج کو کم کرنے کے لئے بیمہ دار اور بیمہ کمپنی کے درمیان ایک معاہدہ کا نام ہے، آج کل اس کی بہت سی صورتیں رائج ہوگئی ہیں، ان میں سے ایک زیر بحث مسئلہ "میڈیکل انشورنس" بھی ہے۔

بیمہ کے حکم شرعی سے متعلق دو طرح کے اقوال ملتے ہیں، ایک قول بہر صورت اس کے جواز کا ہے اور دوسرا قول عدم جواز اور حرام کا ہے، کیونکہ اس کی متبادل صورتیں ہیں، جو شرعی دائرہ میں درست اور جائز ہیں اور امداد باہمی اور اخوت و بھائی چارگی وان سے فروغ پاتے ہے البتہ آیات قرآنیہ اور احادیث نبوی کی روشنی میں "مجبوری" اور "ضرورت" کی صورت میں اس کی اجازت ہے، کسی حکومت کا اپنے تمام شہریوں کے لئے انشورنس لازم قرار دینا بھی مجبوری میں داخل ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے اپنی کتاب "جدید فقہی مسائل" (ج ۲ ص ۱۲۳) پر انشورنس کے تعلق سے جو خلاصہ بحث تیار کیا ہے نمبر ۴-۵-۶ اور ۷ بھی اسی کے تحت آتے ہیں۔

حلت و حرمت کے دلائل پر نظر ڈالنے اور غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت کے قائلین کے دلائل استنباط کے اعتبار سے زیادہ مضبوط، استدلال کے لحاظ سے زیادہ کامل، نیت

☆ فلاح المسلمین، شیخ دلدار پور بریلی

ہونے کی حیثیت سے زیادہ ٹھوس اور پرزور اور شریعت اور اس کے عام قواعد سے زیادہ ہم آہنگ ہیں۔

جوابات:

۱- میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہے، خواہ انفرادی ہو یا گروپ انشورنس کی شکل میں۔

۲- اگر کسی نے بیمہ کرا ہی لیا ہے تو وہ اپنی جمع شدہ مالیت کے برابر رقم استعمال کر سکتا ہے، لیکن اس سے زائد حصہ رقم مستحقین پر واجب التصدق ہوگی اور خود اس کا استعمال کر لینا اکل مال باطل ہے، جس سے قرآن میں "لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل" سے منع کیا گیا ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اس سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ "لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب موت طبعی طور پر ہوئی ہو یا کاروبار کسی آفت سماوی کا شکار ہوا ہو، اگر بندہ مسلم خسارات میں ہلاکت واقع ہوئی یا کاروبار متاثر ہوا تو اب پوری رقم جائز ہوگی، کیونکہ انشورنس کمپنی نیم سرکاری کمپنی ہے اور مسلمانوں کا تحفظ بھی سرکاری ذمہ داری ہے (جدید فقہی مسائل ۹/۱۲۵)۔

۳- چونکہ سرکاری و نجی اداروں کا طریقہ کار اور مقصد مشترک ہے، اس لئے دونوں کا حکم یکساں ہوگا، کوئی فرق نہ ہوگا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مقررہ رقم دیتا ہے اسے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ تعاون و تکافل کے شرائط اس پر منطبق نہیں ہوتے۔

۵- اسلامی تعلیمات کی روشنی میں میڈیکل انشورنس کی متبادل صورت ہندوستان جیسے ملک میں یہی ہو سکتی ہے کہ رفاہی اداروں اور دیگر سوسائٹیوں کا قیام عمل میں آئے، مالدار مسلمان زکوۃ کی ادائیگی کو اپنا فرض سمجھ کر ان اداروں میں جن کی حیثیت بیت المال کی ہوگی، زکوۃ کی رقوم جمع کریں اور چندہ و دیگر عطیات کی رقم بھی جمع کی جائے، لیکن دونوں کا فنڈ الگ ہو، پھر ضرورت پر ضرورتمند کو اتنی رقم دی جائے جس سے اس کی ضرورت پوری ہو سکے یا بعض ادارے قرض کے نام سے قائم کئے جائیں جن میں غیر سودی قرض کا نظام ہو، خود کوئی چیز خریدنے کی رقم نہ دیں

ہو، لیکن جب ادارہ یہ محسوس کرے کہ یہ شخص واقعی مفلس ہے اور ادائیگی نہیں کر پائے گا تو معذور سمجھ کر معاف کر دیا جائے۔ اس کے علاوہ دو صورتیں بھی ہو سکتی ہیں، اس مقالہ میں متبادل صورتیں کے عنوان سے چند شقیں تجویز کی گئی ہیں اور پھر انفرادی و اجتماعی طور پر دیگر لوگوں کے لئے ہیں۔

۶- جن ممالک میں وہاں کے شہریوں کے لئے میڈیکل انشورنس حکومت کی طرف سے لازم کر دیا گیا ہے، وہاں کے باشندے میڈیکل انشورنس کرا سکتے ہیں، کیونکہ یہاں یہ مجبوری ہے، پھر جب مجبوری کی صورت میں ان کے لئے انشورنس کرانا درست ہے تو اس سہولت سے فائدہ اٹھانا بھی درست ہوگا۔

☆☆☆

موجودہ حالات میں میڈیکل انشورنس

مولانا محمد ابن عابدین خان ندوی

انشورنس کی بہت سی اقسام اب زندگی کی ضرورت تسلیم کی جانے لگی ہیں۔

حالانکہ انشورنس واقعی ضرورت ہونے کے بجائے محض ذہنی اختراع ہے، اس کا تعلق زندگی کے حقیقی مسائل سے کہیں زیادہ ذہنی مشکلات سے ہے۔

انسان کو پیش آمدہ خطرات سے خوفزدہ کر کے انشورنس کو اس کے تمام مسائل کا حل باور کرا دیا گیا ہے۔

مزید برآں انشورنس ایک بہت بڑی تجارت کی صورت اختیار کر گیا ہے جس میں میدان تجارت کے بڑے بڑے کھلاڑی طاقت آزمائی اور دور جدید کے انسان کی نفسیاتی کمزوریوں کے استحصال میں مصروف ہیں۔

انشورنس کی شرعی حیثیت پر طویل بحثیں اور کسی قدر تشفی بخش فیصلے ہو چکے ہیں۔

انشورنس کی متبادل صورتوں پر گفتگو ان کی تشکیل اور ان پر عمل بھی دنیا کے مختلف ممالک میں شروع ہو گئی ہے اگرچہ یہ تجربات ابھی ابتدائی نوعیت کے ہیں۔

بعض خطوں مثلاً میں جنہیں دولت خوف سے تعبیر کیا جا سکتا ہے تجارتی انشورنس کے باب میں کچھ گنجائش بھی نکالی گئی ہیں۔

میڈیکل انشورنس بھی اپنی مجموعی اور اصل حیثیت میں دیگر انشورنس سے مختلف نہیں ہے۔

ہوا نے چند بہت بڑی امور کے جن کی حیثیت مستقل امور کی بھی نہیں ہے حکومت کی پالیسیاں تبدیل ہوتی رہتی ہیں مراعات میں کمی اور اضافہ بھی ہوتا رہتا ہے۔

وہ چند امور جو اس مسئلے پر دوبارہ سوچنے پر مجبور کرتے ہیں یا اس پر از سر نو غور کرنے کا جواز فراہم کرتے ہیں حسب ذیل ہو سکتے ہیں۔

۱۔ پیچیدہ بیماریوں کا عام ہو جانا۔

۲۔ پیچیدہ بیماریوں پر عام آدمی کی استطاعت سے زیادہ خرچ آنا۔

۳۔ انشورنس کے لیے جمع کرائی رقم کا علاج کی رقم سے مقابلہ بہت کم ہونا۔

۴۔ منافع اندوزی سے زیادہ لوگوں کا رغبت ختم کرنا۔

۵۔ بعض محکموں اور ملازمتوں کی بہت ساری طبی شکل کمپنیوں اور تعلیمی اداروں میں اس کا لازم ہو جانا۔

۶۔ ان امور کے پیش نظر کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے مندرجہ ذیل امور پر غور کرنا بھی ضروری ہے:

۱۔ اس میدان میں نجی کمپنیوں کے آنے کا اصلی مطلب نفع اندوزی کے امکانات کا قوی شکل میں ہو جانا ہے۔

۲۔ حکومت کی مراعات کے سلسلے میں پالیسی یکساں نہیں رہتی ہے۔

۳۔ زیادہ عمر والوں سے انشورنس کی زیادہ رقم لینا اس بنیاد پر کہ ان کے بیمار ہونے کے امکانات زیادہ ہوتے ہیں تعاون کی روح کے خلاف ہے۔

۴۔ انشورنس سے پہلے انشورنس کمپنی چیک اپ کے ذریعہ یا اطمینان کر لیتی ہے کہ متعلقہ فرد کوئی بیماری تو نہیں ہے۔

۵۔ بیماری کی علامات تو ظاہر ہونے کے درجہ میں آ سکتی ہے مگر بیمار ہو جانے کا محض

امکان جس کی بنیاد صرف یہ ہو کہ لوگ بیمار ہوتے ہیں، اضطراری حالت شاید قرار نہیں دی جا سکتی۔

۶- انشورنس کراتے وقت فرد صحت مند ہوتا ہے، ایسے فرد کے لئے سودی نظام پر مبنی انشورنس کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

۷- بیمار ہونے کی صورت میں دی گئی رقم مذکورہ ادارے کے منافع کا حصہ بنتی ہے جس کا کوئی جواز نہیں ہے، جس طرح فاضل رقم سے بیمار ہونے کی صورت میں استفادہ کا جواز نہیں ہے۔

الغرض راقم السطور کی رائے ہے کہ:

۱- میڈیکل انشورنس بھی عام انشورنس کی طرح حرام ہے۔

۲- اگر کسی نے میڈیکل انشورنس کرا لیا تو بیمار ہونے کی صورت میں اس کے لئے فاضل رقم سے استفادہ کرنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس وقت اسکے پاس کوئی اور ذریعہ علاج نہ ہو تو اضطراری کیفیت پر محمول کر کے اس رقم سے علاج درست ہوگا تاہم انشورنس کرانے کے عمل کا وبال اس پر ہوگا۔

۳- اس سلسلہ میں حکومت اور نجی اداروں کا حکم یکساں ہے، تاہم جہاں ضروری ہو وہاں "جلب المصالح" کے اصول پر سرکاری ادارے کو ترجیح دی جائے گی۔

۴- جن ملکوں یا اداروں میں داخلہ کے لئے انشورنس ضروری ہو وہاں "الضرورۃ تقدر بقدرھا" کے اصول کو ملحوظ رکھا جائے گا، اسی طرح بیمار ہو جانے کی صورت میں بھی فاضل رقم کے سوا کوئی چارہ علاج نہ ہو تو اسے استعمال کیا جائے گا، ورنہ احتراز ضروری ہوگا۔

۶- متبادل شرعی صورت یہی ہے کہ تجارتی بنیادوں کے بجائے باہمی تعاونی بنیاد پر تشکیل دیا جائے، جس میں:

۱- دی گئی رقم تبرع کی حیثیت رکھے۔

۲- علاج کے لئے ادا کی جانے والی رقم پہلے سے متعین نہ ہو، بلکہ حسب حال فیصلہ کیا جائے۔

۳- بچی ہوئی رقم سے متعلقہ ادارہ فائدہ نہ اٹھائے، بلکہ تعاون کی حد میں محفوظ رہے۔

۴- ادارہ اس سے اپنے اخراجات کی تکمیل کرے، مگر وہ نفع اندوزی کا ذریعہ نہ ہو۔

"مجمع الفقہ الاسلامی" نے جس تامین تعاونی کی توثیق کی ہے وہی پیش نظر ہے۔

☆☆☆

صحت کی حفاظت کے لئے انشورنس

مفتی محمد عامر گاہی [1]

بلاشبہ صحت اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے، اس کا نہ کوئی بدل ہے اور نہ ہی تدارک کی کوئی شکل، اس لئے ہر انسان کو صحت کی حفاظت کی طرف خاص طور پر توجہ دینے کی تاکید کی گئی ہے، یہ ذمہ داری انسان پر اس لئے بھی ہے کہ جسم، توانائی، قوت، طاقت اور سانس کی ہر گھڑی اللہ کی امانت ہے، جس کا تحفظ ہر شخص پر ضروری ہے، ایک وجہ ہے کہ روح کی بقا اور استحکام کے لئے حالت اضطرار میں حرام اشیاء کے استعمال کو بھی جائز قرار دیا گیا، ارشاد باری ہے:

"انما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا إثم علیه" (سورۃ البقرۃ: ۱۷۳)۔

(اس نے تم پر بس مردار، خون، سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہے لیکن اس میں جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر گناہ نہیں ہے)۔

ان تمام کے باوجود میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانا شرعاً درست نہیں ہے، چونکہ اس میں بنیادی طور پر دو مفاسد پائے جاتے ہیں ایک ربا اور دوسرے قمار، ربا تو اس لئے ہے کہ پیچیدہ امراض میں مبتلا ہونے کی صورت میں جمع کردہ رقم سے زیادہ رقم سے وہ استفادہ کرتا ہے،

---

[1] ریسرچ اسکالر، الطور سکیل اسلامک (جامعہ آباد)

مثلاً اس نے طے شدہ پروگرام کے مطابق ایک سال کے لئے دس ہزار روپے جمع کیا لیکن وہ ایسے مہلک مرض کا شکار ہوا ہے جس میں کمپنی نے پچاس ہزار روپے شرح کئے، سوال یہ ہے کہ مزید چالیس ہزار روپے کس کا عوض ہے، ظاہر ہے کہ چالیس ہزار روپے کی مقدار بلا عوض اس کو حاصل ہوا ہے، اسی کو ربوا کہا جاتا ہے۔

"الربوا فضل خال عن عوض بمعیار شرعی مشروط لأحد المتعاقدین فی المعاوضة" (موسوعہ فقہیہ ۲۲، ۲۵۰)۔

اور اگر پورے سال میں کوئی مرض یا حادثہ پیش نہیں آیا تو قمار پایا گیا، اس لئے کہ اس صورت میں جمع کردہ رقم کا کوئی حصہ واپس نہیں ملتا ہے، گویا رقم اور منافع کے حصول کو ایک ایسی چیز پر معلق کر دیا جس کا وجود موہوم اور مبہم ہے اور اسی کا نام قمار ہے، اور قمار حرام ہے۔

"لا خلاف بین أهل العلم فی تحریم القمار وأن المخاطرة من القمار" (احکام القرآن للجصاص ۱، ۳۸۹)۔

انشورنس کا شبہ اگرچہ خسارہ میں ہے تاہم یہ عقد شرعی اصول وقواعد کے رو سے حتمی طور پر حرام ہونے کی وجہ سے ممنوع اور ناجائز قرار پائے گا، امیر المؤمنین حضرت عمر فاروق نے ارشاد فرمایا:

"دعوا الربب والریبة" (مسند عمر: ۲۳۰)۔

(ربا اور شبہ ربا کو ترک کردو)۔

حرمت اور گناہ کے ادنیٰ شبہ سے بھی بچنے کی تاکید کی گئی ہے اور ایمان کا بھی یہی تقاضہ ہے، اگر بڑھتے ہوئے نت نئے امراض اور علاج ومعالجے کے عدم وسائل کو ضرورت قرار دے دیا جائے تو اس سے سود وقمار کا دروازہ کھل جائے گا، اور پھر حد بندی ناممکن ہوگی، اس لئے بہتر یہی ہے کہ "میڈیکل انشورنس" کو املاک اور جان کے بیمہ کی طرح ناجائز قرار دیا جائے، بیمار پڑنے کا ایک شبہ اور خطرہ تو رہتا ہے، لیکن اضطرار ومجبوری کی کوئی ایسی کیفیت نہیں ہے کہ

"الضرورات تبیح المحظورات" "الضرر یزال" "الحرج مدفوع" "المشقۃ تجلب التیسیر" اور اس طرح کے دوسرے فقہی قواعد کا سہارا لیتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا جائے، جیسا کہ جان ضائع ہونے کے خطرہ کے وقت شراب، مردار، خنزیر اور دوسرے ناپاک شئے کو حرمت قرار دیا گیا ہے، البتہ ضرورت، حاجت، مشقت اور مضمون کے شروع میں مذکور آیت وحدیث پر نظر رکھتے ہوئے راقم الحروف کا خیال ہے کہ "میڈیکل انشورنس" جائز تو نہیں، لیکن اگر کسی نے کرایا ہے اور اتفاق سے کسی سخت مرض میں مبتلا ہو گیا تو درج ذیل شرائط کے ساتھ میڈیکل انشورنس کے مدعی سے استفادہ درست ہونا چاہئے۔

الف- اس مرض میں جان ضائع ہونے کا خطرہ ہو۔

ب- اتنا غریب اور بے بس ہو کہ از خود علاج نہیں کرا سکتا ہے۔

ج- انشورنس کمپنی کے علاوہ دوسرے سے قرض حسنہ ممکن نہ ہو۔

د- انشورنس کمپنی سے حاصل کردہ زائد رقم صحتیابی کے بعد کمپنی کو واپس کر دینے کا عزم رکھتا ہو۔

گویا یہ زائد رقم اس کے حق میں قرض کی حیثیت ہوگی، جس کا واپس کرنا ضروری ہوگا اور اگر کمپنی کو واپس کرنے کی کوئی شکل نہ ہو یا کمپنی کو واپس کرنے کی صورت میں اس رقم کو غلط جگہوں میں استعمال کا اندیشہ ہو تو بینک کی سودی مد میں دوزائد رقم خرچ، اور مستحقین میں تقسیم کر دی جائے۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے وہ پھر اس سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے یہ شرعاً سود اور حرام ہے اس سے اجتناب از حد ضروری ہے، البتہ تفصیل کے تحت ذکر کردہ تفصیل ذہن میں رہنی چاہئے۔

۳- سرکاری وغیر سرکاری ادارے بیمہ کی متعدد صورتوں میں متفق ہیں، ان سے دونوں طرف سے

اداروں سے انشورنس کے ذریعہ فائدہ اٹھانے کا حکم ایک ہوگا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم ادا کرتا ہے، اس وہ کار کی طرف سے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ کمپنی کا اہم مقصد منافع کا حصول ہے، اور تجارت و کاروبار ہے، اگر تعاون پیش نظر ہوتا تو بیمار نہ پڑنے کی صورت میں انشورنس کرانے والے کو متبع کردہ رقم واپس کردی جاتی حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے محض نام کے بدلنے سے حقائق تبدیل نہیں ہوں گے، حقیقت اور اصل ماہیت کو سامنے رکھتے ہوئے حکم لگایا جائے گا۔

حضرت مولانا سید عبد الرحیم لاجپوری اسی طرح کے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

"یہ نہیں، یہ ربا کی صورت ہے یا قمار کی، ایجنٹ کے لکھنے اور نام بدلنے سے حقیقت نہیں بدل سکتی، شریعت کے احکام کا دارومدار حقیقت پر ہے نہ کہ نام پر، جب تک حقیقت نہیں بدلے گی حکم نہیں بدلے گا"۔

"وانه لا يتغير حكمه بتغير هيئته وتبديل اسمه - مرقاة المفاتيح" (فتاوی رحیمیہ ۱۰/ ۲۵۴)۔

۵- میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت جائز نہ ہونے کی صورت میں اصحاب حل وعقد اور ارباب فقہ وفتاوی کو کوئی ایسی تدبیر اور شکل نکالنی چاہئے جس سے غرباء اور مساکین کو علاج ومعالجہ کی آسانی ہو سکے اور بضرورت مہلک امراض سے نجات کی راہیں نکل سکیں۔

راقم الحروف کی رائے میں اس کی بہتر صورت یہ ہے کہ جو گاؤں اور سماج کے لوگ ایک ایک یا اجتماعی طور پر "امدادی سوسائٹی" کے نام سے ایک فنڈ قائم کریں اور ہر شریک ہر سال میں ایک متعین رقم لازماً ضرور دی جائے، تمام شرکاء چندہ کی رقم جمع کرتے ہوئے باہمی امداد کی نیت

کرنے اور یہ سوچ ہیں کہ یہ رقم وقف فی سبیل اللہ ہے، اب اس سے ہمارا کوئی تعلق نہیں ہے، اب جو لوگ اس میں شریک ہیں ان میں سے کسی کے بھی بیمار پڑنے پر سوسائٹی کے شرائط کے مطابق شریک کے علاج ومعالجہ کے لئے اسی فنڈ سے رقم فراہم کی جائے اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں پیسہ فنڈ میں جمع رہے کسی کو واپس نہ کیا جائے، اسی طرح فنڈ کی مالی حیثیت مستحکم اور مضبوط ہوگی اور غربا اور پریشان حال لوگوں کا تعاون بھی کیا جا سکتا ہے۔

تقریباً اس سے ملتی جلتی شکل حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانوی نے "میڈیکل انشورنس کی ایک جائز صورت" کے عنوان سے تحریر فرمائی ہے، اس موقع پر اس کا مطالعہ مفید ہوگا (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۹/ ۲۵۷)۔

۶- جن ممالک میں باہر سے آنے والوں کے لئے "میڈیکل انشورنس" لازم کر دیا گیا ہے، مجبوری کے تحت ان کے لئے انشورنس کرانا جائز ہوگا، البتہ اگر قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑ جائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے استفادہ درست نہیں ہوگا بلکہ از خود اپنا علاج کرائیں، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہندوستان میں سرکاری ملازمین کے لئے جبری لائف انشورنس کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے اور جمع کردہ رقم کے علاوہ اضافی رقم غرباء میں تقسیم کر دینے کا فیصلہ کیا ہے، اس لئے کہ وہ حقیقت کے اعتبار سے سود ہے اور سود بہر حال حرام ہے، ہاں البتہ باہر ممالک جانے والے کے پاس اگر علاج کے لئے روپے موجود نہ ہوں اور حصول رقم کی کوئی اور شکل بھی نہ ہو تو وقتی طور پر انشورنس سے استفادہ کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ قرض کی حیثیت ہوگی جو بعد میں ادا کر دینا ہوگا، اس کی قدرے تفصیل دفعہ ایک کے تحت ذکر کی جا چکی ہے۔

خلاصہ بحث:

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) ناجائز اور حرام ہے۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پڑنے پر اس سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے وہ شرعاً سود ہے جس کی حرمت نصوص شرعیہ میں واضح کر دی گئی ہے۔

۳- سرکاری نجی اداروں کے انشورنس کا ایک ہی حکم ہے۔

۴- سرکاری انشورنس کی طرف سے علاج و معالجہ کے لئے مطلوبہ یا مقرر ہونی گئی رقم کو امداد و تعاون کا نام نہیں دیا جا سکتا ہے۔

۵- سود و قمار اور ناجائز امور سے بچتے ہوئے امداد باہمی کی شکل اوپر تفصیل سے بیان کر دی گئی ہے۔

۶- باہر ممالک جانے والوں کے لئے جبری انشورنس جائز ہے، البتہ بضرورت انشورنس کی سہولت سے استفادہ درست نہیں ہے۔

☆☆☆

صحت بیمہ کے شرعی احکام

مفتی محمد ثناء بدر قاسمی *

اس میں شک نہیں کہ انشورنس کی متعدد صورتیں ہیں اور ہر ایک کا حکم ایک جیسا نہیں ہے، "میڈیکل انشورنس" کی جو تفصیل سوالنامہ میں مذکور ہے اس سے واضح ہے کہ یہ کوئی مالی تعاون نہیں ہے، بلکہ اس کی بنیاد تعاون باہمی ہے، اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انشورنس کی ابتداء ہوئی ہی ہے تعاون باہمی کے لئے، لیکن بعد میں سود و قمار آمیز صورتیں پیدا کردی گئیں، لیکن "میڈیکل انشورنس" کی مسئولہ صورت تعاون باہمی ہی پر مبنی ہے، اس لئے راقم کے نزدیک میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہے، تائید کے لئے مولانا محمد یوسف لدھیانوی کی ایک تحریر ملاحظہ ہو جو انہوں نے ایک سوال کے جواب میں رقم فرمایا ہے:

"میڈیکل انشورنس کی جو تفصیل سوال میں بیان کی گئی ہے چونکہ اس کے کسی حصہ میں سود یا قمار نہیں اور نہ کوئی چیز خلاف شریعت نہیں، اس لئے امداد باہمی کی یہ صورت بلا کراہت جائز بلکہ مستحسن ہے، علماء کرام کی طرف سے انشورنس اور امداد باہمی کی جو جائز صورتیں مختلف مواقع پر تجویز کی گئی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے، مگر افسوس کہ مسلمان ملکوں میں اس طرف توجہ نہ دی گئی، کاش! ان کو بھی توفیق ہو کہ وہ انشورنس کی رائج الوقت حرام صورتوں کو چھوڑ کر جائز صورتیں اختیار کرلیں" (تفصیل کے لئے دیکھئے: آپ کے مسائل اور ان کا حل ۶/ ۵۹)۔

---

* المعہد العالی الاسلامی (حیدرآباد)۔

۲-صحت بیمہ میں اضافی رقم سے استفادہ:

صحت بیمہ کرانے والا بیمار ہونے پر اپنی جمع شدہ رقم سے کہیں زیادہ خطیر رقم سے مستفید ہوتا ہے، وہ اس کے حق میں جائز ہے، کیونکہ اس پر اس کی جمع شدہ رقم سے زائد خرچ ہونے والی رقم اس انشورنس اسکیم میں حصہ لینے والوں کی طرف سے تبرع ہے، تبرع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بیمہ کنندہ یہی سمجھ کر رقم جمع کرتا ہے کہ اگر میں بیمار نہیں ہوا تو اس کا بیمار ہونے والا بھائی اس رقم سے استفادہ کرے گا اور رقم بھی واپس نہیں لے گا۔

۳-سرکاری اور غیر سرکاری میڈیکل انشورنس کے درمیان فرق ہے؟

راقم کے نزدیک جس طرح سرکاری "میڈیکل انشورنس" ادارہ سے صحت بیمہ کرانا جائز ہے، اسی طرح پرائیوٹ ادارہ سے بھی جائز ہے، البتہ ایک شرط ہے کہ پرائیوٹ ادارہ جمع شدہ رقوم کو سود یا حرام پر مبنی کاروبار میں انویسٹ نہ کرتا ہو۔

۴-سرکاری میڈیکل انشورنس سے ملی ہوئی رقم تعاون ہے:

سرکاری انشورنس ادارہ ہو یا پرائیوٹ، وہ اولاً تو اپنے ہی ادارہ کی جمع شدہ رقم خرچ کرتا ہے، پھر بھی رقم کم پڑ جائے تو کسی اور محکمہ کی طرف تعاون کا ہاتھ پھیلاتا ہے، اس لئے اگر سرکاری انشورنس ادارہ کے پاس مطلوبہ علاج کے لئے بجٹ ناکافی ہو اور وہ کسی اور محکمہ سے اس کی بھرپائی کرے تو یقیناً اس کو تعاون وامداد ہی کہا جائے گا۔

مجوزہ متبادل انشورنس:

اس میں شک نہیں کہ انشورنس کی مختلف صورتیں مروج ہیں، جن میں اکثر صورتیں قمار اور سود پر مبنی ہونے کی وجہ سے ناجائز ہیں، اس لئے ضرورت ہے کہ اس کا کوئی متبادل نظام پیش

کیا جائے، تاکہ امت مسلمہ کے لئے کوئی جائز حل نکل آئے، سوال نامہ میں مفروضہ کمپنی کی جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں، وہ تقریباً شریعت کے دائرہ میں ہیں، کاش کہ یہ مجوزہ کمپنی حقیقت بن کر امت کے سامنے جلد سے جلد آ جائے، اور یہ ذہنی خاکہ عملی شکل میں تبدیل ہو، مجوزہ کمپنی کی تفصیلات ذکر کئے جانے کے بعد جو پانچ سوالات اٹھائے گئے ہیں ترتیب وار ان کے جوابات تحریر کئے جاتے ہیں:

۱-الف: مجوزہ کمپنی کی حدود و قیود میں ایک شرط یہ ہے کہ ممبر کی عمر ۱۵ سال سے کم ہو، ۱۰ سال سے زیادہ نہ ہو، تو یہ کوئی شرط فاسد نہیں، کیونکہ کمپنی جو ایک شخص اعتباری ہے اور اس کی حیثیت مضارب کی ہے، اپنے مقاصد و اہداف میں کامیابی کے لئے ایسی شرط لگا سکتی ہے جو اس کے لئے مفید ہو، چونکہ سات سال کے بعد اور ۱۵ سال سے پہلے تک موت کے امکانات بہ مقابلہ جوان عمر کے زیادہ ہوتے ہیں، اس لئے اندیشہ ہے کہ اگر بچے اور بوڑھے اسکیم میں حصہ لیں تو اموات کی شرح زیادہ ہونے سے کمپنی کا نقصان زیادہ ہوگا، یا عمر کی قید کی نوعی اور حقیقی مصلحت ہو بہر صورت یہ شرط فاسد نہیں ہے، چنانچہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ:

"ولا يملك (المضارب) أيضا تجاوز بلد أو سلعة أو وقت أو شخص عينه المالك، لأن المضاربة تقبل التقييد المفيد ولو بعد العقد" (ابن عابدین، ۵/۸۰ طبع دیوبند)

(ایک متعین شہر، متعین سامان وغیرہ کی قید اسی لئے تو ہیں کہ رب المال کو اطمینان ہو کہ اس کا سرمایہ محفوظ رہے گا، اس لئے عمر کی قید کمپنی جو اگرچہ مضارب ہے، کو رب المال کی طرف سے لگانا مناسب نہیں ہے)۔

۱-ب: ایک مقررہ مدت کے بعد ہی رقم کی واپسی کی شرط لگانا زمانہ ایک مناسب شرط ہے یہ شرط بھی درحقیقت کمپنی کو امکانی نقصان سے بچانے کی ایک صورت ہے، کیونکہ مدت کی کوئی قید نہ

ہو تو ایسا ممکن ہے کہ کمپنی میں مال لگانے والے اکثر سرمایہ کار کسی وجہ سے اچانک اٹھ پڑیں اور اپنا سرمایہ واپس کرنے کا مطالبہ کریں، اور ایسا بعض کمپنیوں کے ساتھ ہو چکا ہے، اور اس کے بعد کمپنی ہی ختم ہو گئی، اس شرط کے جواز کو اس جزئیہ پر بھی قیاس کیا جا سکتا ہے، جو فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر رب المال عقد مضاربت ختم کرنا چاہے تو اگر مضاربت کا مال عروض کی شکل میں ہو تو مضاربت یکلخت ختم نہیں ہوگی، بلکہ مضارب کو موقع دیا جائے گا کہ وہ عروض کو بیچ کر اثمان بنائے اور پھر مضاربت ختم کرے۔

"ولا يملك انمالك فسخها في هذه الحالة بل ولا تخصص الاذن، لأنه عزل من وجه" (ابن عابدین، رد المحتار، ۴/۳۹۹، شیخ زکریا دیوبند)۔

لہٰذا صورت مسئولہ میں کمپنی کو بھی اپنی مصلحت کی خاطر ایک متعین مدت کے بعد ہی رقم واپس کی شرط لگانا جائز ہے۔

۱-ج: سرمایہ کا ایک حصہ امدادی فنڈ کے لئے مخصوص کرنے کی شرط شرط فاسد ہے، جیسا کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر خریدار فروخت کنندہ پر یہ شرط لگائے کہ وہ خریدار فلاں چیز بیچ کر تب ہی وہ اس سے سامان خریدے گا تو یہ شرط فاسد ہوگی۔

"وكذا ما اشتراه على أن يدفعه البائع إليه قبل دفع الثمن أو على أن يهبه البائع منه كذا" (زین العابدین، ۴/۱۲۱، باب البیع الفاسد)۔

فقہاء کی یہ عبارت اگرچہ بیع سے متعلق ہے، لیکن بیع کی طرف عقد مضاربت میں بھی تمام عقد کے خلاف شرط لگانا درست نہیں، اور ایسی شرط شرط فاسد کہی جاتی ہے، اس لئے سرمایہ کا ایک حصہ امدادی فنڈ کے لئے مخصوص کرنے کی بات بطور شرط نہ رکھی جائے، بلکہ سرمایہ دار کو اس کی ترغیب دی جائے، اور اسے کمپنی کی مصلحت وغیرہ سمجھائی جائے، اور اس بات پر آمادہ کیا جائے کہ وہ بہ رضا و رغبت امدادی فنڈ کے لئے بھی کچھ مختص کرے، بہر حال اس کو شرط قرار نہ

نہ دیا جائے، واضح ہو کہ اگر اسے شرط کا درجہ نہ دینے کی وجہ سے بعض لوگ امدادی فنڈ میں رقم دینے پر آمادہ نہ ہوں اور اس کی وجہ سے کمپنی کے نظام میں خلل کا اندیشہ ہو تو اس کی تلافی اس طرح بھی ہو سکتی ہے کہ مجبوروں کے لئے نفع کا جو تناسب رکھا گیا ہے اس میں معمولی کمی کر دی جائے تاکہ کمپنی کو کچھ زیادہ نفع مل سکے، پھر اس زائد نفع کو امدادی فنڈ میں رکھ دیا جائے۔

۲- مضاربت یا شرکت کا معاملہ فریقین کرتے ہی اس لئے ہیں کہ سرمایہ سے دونوں فائدہ اٹھائیں، اور اس طرح کے معاملہ کے صحیح ہونے کے لئے اہم بنیاد یہ ہے کہ فریقین نفع و نقصان میں برابر شریک ہوں، اس لئے مقررہ مدت پوری ہونے کے بعد جمع کردہ رقم سے زائد ملنے والی رقم جو نفع و نقصان میں دونوں شریک ہوں، درست ہے۔

۳- مقررہ مدت سے قبل موت کی صورت میں امدادی فنڈ سے ملنے شدہ رقم کی تکمیل درست ہے، کیونکہ یہ محض ایک تبرع اور تعاون ہے، اور کسی پر تبرع احسان کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

۴- چند اقساط کی ادائیگی کے بعد ادائیگی بند کر دینے پر جمع کردہ رقم کا پورا حساب کر کے لینا دینا درست ہے، کیونکہ شرعی اصول یہی ہے کہ سرمایہ دار کو ایک متعین اقساط کی ادائیگی پر مجبور نہ کیا جائے، بلکہ اسے اس میں آزاد رکھا جائے، اگرچہ کمپنی کی مصلحت کی وجہ سے ایک متعین اقساط کی ادائیگی کی بات کہی گئی ہے، لیکن یہ ایک گونہ مجبوری (کمپنی کی مصلحت) کے تحت ہے۔ اصل تو سرمایہ دار کو آزاد رکھنا ہے کہ چاہے وہ جتنا قسط ادا کرے، اسی کے مطابق اس کے ساتھ نفع و نقصان کا معاملہ کیا جائے، اس لئے صورت مسئولہ درست ہے۔

۵- جمع شدہ رقم میں کمی کی تلافی امدادی فنڈ سے لازمی طور سے کرنا ایک شرط زائد ہے، کیونکہ جو چیز تبرع و انعام کی قبیل کی ہو وہ اصلاً لازم نہیں ہوتی، اور بندہ کے واجب کرنے سے بھی واجب نہیں ہوتی، البتہ اسے اخلاقاً واجب قرار دیا جا سکتا ہے، جس طرح وعدہ کا وفا اخلاقاً واجب

ہے کہ قانوناً اس نے صورت مسئولہ میں امدادی فنڈ سے کمی کی تلافی کو عقد معاملہ کے تحت قانون کا درجہ نہ دیا جائے، بلکہ عقد وصولی کے وقت یہ صراحت کی جائے کہ کمپنی فضل و احسان کرتے ہوئے کمی کی تلافی امدادی فنڈ سے بھی کر سکتی ہے، اور چونکہ امدادی فنڈ میں تصرف کا حق کمپنی کو ہے، اس لئے اس عقد تبرع کو نافذ کرنے میں کوئی مشکلات بھی (ان شاء اللہ) پیش نہیں آئیں گی۔

☆☆☆

موجودہ حالات میں میڈیکل انشورنس

[illegible]

تمہید:

[illegible] محسوس ہوتا ہے کہ میڈیکل انشورنس کا نظام [illegible] تعاون [illegible] کی طرف [illegible] بلکہ کاروباری طور پر ہے۔ اصل یہ ہے کہ کمپنی جب کسی بیمہ دار سے ایک مقررہ رقم کی ادائیگی کا معاہدہ کرلے اور بیمہ دار اس کی قسط ادا کرے تو اس وقت کسی مدد دینے یا علاج کا ذمہ برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتی البتہ بیمہ دار بیمار ہوتا ہے تعاون والا انشورنس [illegible] عام میں قدرتی طور پر خاص طور پر اطمینان [illegible] ادا کرنے کی میں [illegible] اچھا ہے۔ اس کی وجہ ہے کہ اپنے لوگ جو بوڑھے ہوں یا شدید بیماری میں مبتلا ہوں تو یہ لوگ اپنا انشورنس نہیں کرا سکتے اور [illegible] دوسرا ان کی یہ قسمت یہ لوگ بیمار ہوں گے اور تعاون والا ادا کرنے کے زیادہ مستحق ہیں۔

میڈیکل انشورنس کا تعارف کراتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اس انشورنس کا بیمار کی صحت کی ذمہ داری کی جانب سے قطع اندوزی نہیں [illegible] ایک قرض [illegible] معاملہ ہے [illegible] انشورنس پر رہیں ہوا تو کمپنی اس کی اصل رقم ضم کر دیتی ہے اور اس کا سود یا نفع ہمیشہ کھاتی رہے گی کیا یہ قطع اندوزی نہیں ہے؟ البتہ حکومت کی سوشل سیکورٹی (سماجی تحفظ) کی ذمہ داری ادا کرنے کی ایک صورت ہے [illegible] میڈیکل انشورنس کے تحت [illegible] طبی سہولیات تو حکومت کی سوشل

[illegible]

سیکورٹی کا نام دے کر اسے جائز کرنے کی کوشش کی جارہی ہے، حالانکہ ان دونوں میں کھلا ہوا فرق ہے، وہ یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کے تحت ملنے والی طبی سہولت وامداد صرف اسی شخص کو حاصل ہوسکتی ہے جس نے انشورنس کرایا ہو اور پریمیم کی رقم بھی جمع کر چکا ہو، بصورت دیگر اس کی طبی سہولیات سے استفادہ ناممکن ہے، جب کہ حکومت کی سوشل سیکورٹی حکومت کے ہر شہری کے لئے ہوتی ہے خواہ انشورڈ ہو یا نہ ہو۔

حکم:

لائف انشورنس کی طرح میڈیکل انشورنس کرانا حرام ہے، کیونکہ علت حرمت قمار اور ربا دونوں میں مشترک طور پر موجود ہے۔

۱- سوال نامہ کی تمہید میں کہا گیا ہے کہ "آدمی اپنے اختیار سے ایک طے شدہ رقم سال بھر کے لئے جمع کرتا ہے جس کی بنیاد پر اس سال کے دوران پیدا ہونے والی کسی پیچیدہ بیماری کے علاج کے لئے وہ ایک بڑی رقم (جس کی زیادہ سے زیادہ حد معاملہ کے وقت متعین ہو جاتی ہے) کا مستحق قرار پاتا ہے اور اس سال بیمار ہونے کی صورت میں اس کی جمع کردہ رقم یا اس کا کوئی حصہ واپس نہیں ملتا" ظاہر بات ہے کہ بیماری کا حال معلوم نہیں کہ واقع ہوگی یا نہیں؟ اور ہوگی تو کب اور کس پیمانہ پر؟ ایسی صورت میں فریقین (بیمہ کمپنی اور بیمہ ہولڈر) کا نفع بھی مجہول اور نقصان بھی مجہول ہے، اسی معاملہ کو شریعت میں قمار کہتے ہیں جسے قرآن کریم نے صراحت بلفظ "میسر" حرام قرار دیا ہے۔

☆ (اصل: انشورنس کمپنی بیمہ ہولڈر سے مقررہ وقت کے لئے متعینہ رقم لیتی ہے اور اس کے عوض میں اس کی جمع کردہ رقم سے کئی زیادہ رقم بصورت خرچہ علاج دیتی ہے۔ یہ زیادتی مشروط اور میعاد کے عوض میں ہوتی ہے نہ بطور شبہ ربا سود ہونے کی وجہ سے حرام ہے، کیونکہ دونوں میں میعاد کے مقابلہ میں جو منافع بطور مشروط یا معروف دیا جائے وہ شریعت کی اصطلاح میں سود ہے)۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے، اتنی ہی رقم کی ریلیف کے علاج سے استفادہ کرنا اس کے لئے جائز ہے، اس رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونا حرام ہے۔

دلیل:

بیمہ کمپنی اور بیمہ ہولڈر کے درمیان باقاعدہ معاہدہ ہوتا ہے کہ ہولڈر متعینہ مدت کے لئے مقررہ رقم جمع کرے گا تو اس مدت کے دوران پیدا ہونے والی بیماری کے علاج کے لئے وہ بڑی رقم کا مستحق ہوگا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جمع شدہ رقم سے زائد رقم شرعی طور پر میعاد کے عوض میں ملتی ہے جو ربا ہے، کیونکہ ربا کا تحقق معاوضات میں ہی ہوتا ہے جس کے لئے عقد شرط ہے۔

۳- میڈیکل انشورنس اصلاً ربا اور قمار کا معاملہ ہے، اس لئے یہ ادارہ سرکاری ہو یا نجی بہر صورت اس سے استفادہ حرام ہوگا، حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

رہ جاتی ہے یہ بات کہ نجی عمارات کی صورت میں متاثرہ افراد کی امداد حکومت کی ذمہ داری سمجھی جاتی ہے، تو اگر حکومت بلا کسی پیشگی شرط اور انشورنس کے سوشل سیکیورٹی کے تحت انسانی بنیادوں پر امداد دے تو اسے حلیہ قرار دیا جا سکتا ہے اور اس سے استفادہ جائز ہو سکتا ہے۔ بصورت دیگر استفادہ جائز نہیں ہوگا۔

۴- انشورنس کا سرکاری ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکاری طرف سے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا ہے۔

دلیل:

انشورنس کمپنی علاج کے لئے رقم اسی وقت دے گی جب کہ وہ بیمہ دار سے مقررہ مدت کے لئے مقررہ رقم کی ادائیگی کا معاہدہ نہ کرائے اور پھر بیمہ دار اس کی کوئی قسط ادا نہ کرے، بصورت دیگر کمپنی ایک حد دینے کی روادار نہیں ہوتی، البتہ کمپنی کی طرف سے ملنے والی رقم

کاروباری صحیح معنی میں سودے بازی نوعیت کی ہے، اس کو کسی صورت میں امداد و تعاون نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ عرف عام میں باعوض بطور احسان محض انسانی بنیادوں پر مدد کرنے کو تعاون اور امداد کہتے ہیں، انشورنس اس کے بالکل ضد ہے۔

انشورنس میں تعاون و امداد کے بالکل منافی جو چیز پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ خوش حال سرمایہ دار کو ضرورت مند تاجر سے زیادہ دیا جاتا ہے، اس لئے کہ دوسرا سرمایہ دار بڑی رقم کا بیمہ کراتا ہے تو وفات یا آفت کے وقت اس کو زیادہ حصہ ملتا ہے جب کہ تعاون و امداد کا ادنیٰ اصول یہ ہے کہ محتاج یا مصیبت زدہ کو دوسرے سے زیادہ دیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ "انشورنس" لائف ہو یا میڈیکل، سرکاری ہو یا نجی، درحقیقت بے محنت دولت کمانے کا ناحق حصول زر اور چالبازی سے دوسروں کی کمائی ہتھیانے کا ذریعہ ہے اس کو تعاون و امداد کہنا گمراہ کن مغالطہ ہے۔

۵- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کر دیا گیا ہے، ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرنا مجبوری ہے، اس لئے بوجہ مجبوری محض مجبوری کے بقدر گنجائش نکل سکتی ہے، اور بیمار ہو جانے کی صورت میں انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا بوجہ مجبوری درست ہوگا، اس کا یہ حکم بالکل لائف انشورنس کے حکم کی طرح ہے۔ حضرت اقدس مفتی نظام الدین صاحب ایک فتوے میں تحریر فرماتے ہیں:

"لائف انشورنس" کو جائز نہیں کہا جا سکتا، البتہ شدید مجبوری کی بات دوسری ہے، مثلاً قانوناً لازم ہو جائے یا مثلاً ملازمت نہ ملے، یا مثلاً ملازمت برقرار و بحال نہ رہے اور بغیر ملازمت کے گذارہ یا معاشرہ قائم نہ رہے تو بوجہ مجبوری محض مجبوری کے بقدر گنجائش نکل سکتی ہے (نظام الفتاویٰ ۲/ ۲۵۷)۔

۶- میڈیکل انشورنس: متبادل کیا ہے؟

ہر شخص کھلی آنکھوں دیکھ رہا ہے کہ موجودہ دور میں صنعتی انقلاب ماحولیاتی حد توازن اور

نت نئے غذائی اجناس کے استعمال کی وجہ سے امراض اور امراض کی پیچیدگیاں بڑھ رہی ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ علاج معالجہ کے نت نئے طریقے دریافت ہو رہے ہیں پھر بھی بہت سے امراض لاعلاج ہوتے جا رہے ہیں، علاج بھی تاجرانہ ہوتا جا رہا ہے کہ متوسط آمدنی والوں کے لئے ہر ہے کہ جدید علاج سے مستفید ہو سکیں۔

امراض کی پیچیدگی، لاعلاج امراض کی زیادتی، علاج کے لئے سرمایہ کی کمی، یہ چیزیں جہاں حضرت انسان کی بے بسی کو ظاہر کرتی ہیں وہیں انسانیت کو امداد و تعاون، رحمت و مروت کا محتاج بتاتی ہیں، لیکن شقی القلب یہودی ساہوکاروں نے انسانیت کی اس مجبوری کو بھی اپنی زر اندوزی اور نفع خوری کے لئے استعمال کرنے سے دریغ نہیں کیا اور انشورنس، تعاون و امداد کے دل فریب عنوان سے اپنا جال بچھایا اور اس زور و شور سے پروپیگنڈہ کیا کہ آج ہر شعبہ زندگی کی طرح صحت و مرض اور علاج کا شعبہ بھی پوری طرح ان کی گرفت میں ہے۔

جب کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ انشورنس تعاون و امداد سے کوسوں دور ہے، ربا اور قمار کا یہ مجموعہ مرکب بہر حال مسلمانوں کے لئے ناقابل عمل اور ناقابل قبول ہے، اس یہودی نظام نے ہماری دنیا بھی خراب کر رکھی ہے اور ہماری آخرت بھی۔

اس سلسلہ میں یہ طریقہ کار بھی صحیح نہیں کہ ماہرین شریعت کی طرف رجوع کر کے ان سے کہا جائے کہ بیمہ کو حلال کر دیں یا ضرورت و مجبوری کے نام پر کوئی حیلہ نکالیں، بلکہ اس کا صحیح حل یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جگہ جگہ خیراتی و رفاہی ادارے قائم کئے جائیں جس میں تبرعات اور چندے اکٹھا کر کے فنڈ قائم کیا جائے اور اس سے غریبوں اور ضرورت مندوں کے علاج کا انتظام کیا جائے، اور خود چندہ دہندگان بھی اس سے مستفید ہو سکتے ہیں۔

یہ بھی ممکن ہے کہ مسلم سرمایہ دار بطور وقف اہلی صیاء کے اسپتال اور میڈیکل کالج قائم کریں جس کے دروازے پوری قوم کے لئے کھلے ہوں اور اس کی آمدنی سے ضرورت مندوں اور غریبوں کا علاج بھی کیا جائے۔

تنقید و آراء:

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی[1]

۱- جو زندگی کے بیمہ کا حکم ہے وہی اس کا بھی ہونا چاہئے (یعنی عدم جواز)۔

۲- اگر بیمار نہیں پڑا تو جمع کردہ رقم سوخت ہو جاتی ہو تو اس میں قمار کی شان آ گئی لہٰذا ناجائز ہوگا۔ ہاں اگر جمع شدہ کل رقم واپس مل جاتی ہو تو پھر زیادہ مالیت سے استفادہ کمپنی کی طرف سے گویا مجروح ہونے کی وجہ سے شرعاً جائز ہوگا۔

۳- جب دونوں مقصد ایک ہی طرح کے ہیں تو دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہوگا (جو اوپر ۲ میں مذکور ہوا)۔

۴- اگر پہلے سے رقم جمع کرنے کی شرط کے بغیر سرکاری ادارہ مدد کرتا ہے تو اس کا استعمال درست ہوگا، ورنہ وہی حکم ہوگا جو اوپر (۲ و ۳) میں گذرا۔

۵- اس مقصد سے خیراتی و امدادی ادارے قائم کئے جا سکتے ہیں، بلکہ بعض جگہ قائم بھی ہیں جن میں بغیر کسی پیشگی رقم کی ادائیگی کی شرط کے یا اس جیسی کوئی اور شرط لگائے بغیر ہی ضرورت مندوں کی مدد کی جائے۔

---

[1] استاذ الحدیث دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

۲- حکومتی قانون کی مجبوری وقتی طور پر "حاجت" کے درجہ میں رکھا ہے، ظاہر ہے حاجت کی وجہ سے جو محظورات جائز ہو جاتے ہیں وہ اس صورت میں بھی جائز ہو جانے چاہئیں، لیکن اس صورت میں ایک ضروری بات یہ ملحوظ رکھنی ہوگی کہ جن ملکوں میں ایسے قوانین رائج ہیں جو اصلاً ممنوع شرعی ہیں وہاں کا یہ شخص یا تو اصل باشندہ ہو یا باہر کا کوئی شخص وہاں ایسے کام سے گیا ہو جس کے لئے جانا شرعاً ناجائز تھا، ورنہ ایسے ملکوں میں جانا، اتنی مدت تک یہ قانون نافذ ہو جائے شریعت کے اصل حکم کی رو سے جائز نہیں، لہٰذا ایسے لوگوں کے لئے وہاں کے قانون کو "حاجت" کا درجہ دینا بھی شاید کفر ہو جائے (مؤخر الذکر لوگوں کے لئے)۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس سے متعلق سوالات کے جوابات

مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی ☆

۱- میڈیکل انشورنس صریح خالص قمار (جوا) ہے۔

۲- صحت بیمہ کرنے والا جو اضافی رقم لیتا ہے یا علاج سے مستفید ہوتا ہے وہ قمار میں حاصل کردہ رقم کے حکم میں ہے۔

۳- سرکاری اداروں سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

۴- سرکاری ادارہ علاج کی ضرورت پر جو رقم دیتا ہے اس کو اعانہ و تعاون کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔

۵- میڈیکل انشورنس کے بجائے اگر مسلمان شرعی نظام کے تحت بیت المال قائم کریں اور اس میں تمام صدقات واجبہ کی رقم جمع ہو تو غریبوں کے لئے صرف علاج ہی نہیں ان کی دوسری ساری ضروریات کی کفالت ہو سکتی ہے۔

۶- جن ممالک میں وہاں جانے والوں کے لئے "میڈیکل انشورنس" لازم کر دیا گیا ہے وہاں کے بارے میں سمجھا جائے گا کہ وہ حکومت اپنے یہاں آنے والوں سے اتنی رقم بطور فیس لیتی ہے اگر وہ بیمار نہ پڑے تو فیس ادا کر چکا ہے، اور اگر بیمار ہو جائے تو حکومت کی طرف سے اس کے علاج پر جو خرچ ہو اس کی طرف سے اعانہ و تعاون تصور کیا جائے گا۔

☆ قاضی شریعت، امارت شرعیہ، بہار، اڑیسہ و جھارکھنڈ۔

صحت بیمہ قمار اور سود پر مبنی ہے

مفتی محمود بھی انہیں ۔ بجا ۔

۲ - "میڈیکل انشورنس" یعنی صحت کا بیمہ کرانا جوے اور سود دونوں پر مبنی ہے۔ بیمار نہیں ہوا تو جمع شدہ رقم گئی اور بیمار ہوا تو جمع شدہ رقم سے زیادہ حاصل کی۔ پہلی صورت میں جوا ہے اور دوسری صورت میں سود ہے۔

۳، ۴ - حکومت اگر بطور امداد اور قرض دے، مثلاً پبلک سے کہے کہ اس بیمار کے علاج میں جو خرچ آئے گا اس کا آدھا قسط وار دینا ہوگا اور باقی خرچ ہم کریں گے تو یہ جائز ہے۔ لیکن مستقبل کے لئے ایک رقم لینا اور یہ کہنا کہ اگر تم مدت حیات میں بیمار نہیں ہوئے تو یہ رقم واپس نہیں ہوگی یہ جوا ہے جو ناجائز ہے اور نجی کمپنیوں کی نیت تو تجارت کی ہے، اس لئے یہ اور بھی زیادہ بری ہے۔ البتہ جن ممالک میں مسلمانوں کی حکومت نہیں ہے، وہاں ان کی مؤثر طاقت ہے وہاں "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت اس قانون پر عمل کرنے سے معافی کی امید ہے۔

۵ - اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی متبادل صورت میں نے اوپر لکھی ہے کہ جتنا وہ غریب یا وہاں کا باشندہ دے سکتا ہے وہ دے باقی گورنمنٹ دے، پھر بھی مسلمان حکومت یہ کام زکوٰۃ سے بھی کر سکتی ہے۔

۶ - اس کا جواب بھی "الضرورات تبیح المحظورات" میں آ گیا کہ وہ انشورنس کرا سکتے ہیں اور اس سے فائدہ بھی اٹھا سکتے ہیں۔

میڈیکل انشورنس خالص قمار آمیز ہے

مفتی محمد شاہد الہدیٰ قاسمی ☆

اللہ تعالیٰ نے ہر مرض کی دوا پیدا کی ہے، موجودہ صنعتی انقلاب، فضائی آلودگی اور غذائی اجناس میں میکنس کے غیر معمولی استعمال نے انسان کو مجموعہ امراض بنادیا ہے یہ امراض اتنے پیچیدہ ہوتے ہیں کہ علاج میں غیر معمولی اخراجات برداشت کرنے ہوتے ہیں، اس لئے غریب اور اوسط آمدنی والے خاندان اس اخراجات کے متحمل نہیں ہوتے ایسے میں یا تو وہ گھٹ گھٹ کر مرجائیں یا پھر کوئی ایسا رابطہ انشورنس کمپنیوں سے بنائیں جو ان کے مشکل وقت میں کام آئے اور ہر علاج کے لئے رقم فراہم کردے، انسان کی فطری خواہش کا تقاضا ہے کہ وہ ان کمپنیوں سے رابطہ بنائے جو صحت کا بیمہ کرتی ہیں اور صرف اسی کام کے لئے قسطیں جمع کراتی ہیں۔

۱- اس کا طریقہ کار یہ ہے کہ سرکاری یا نجی کمپنیاں فرد یا پورے خاندان کا "میڈیکل انشورنس" کرتی ہیں ان کی عمر اور جسمانی صلاحیت کے اعتبار سے علاحدہ علاحدہ رقمیں طے کرکے اس کی قسطیں سال بھر میں جمع کرنی ہوتی ہیں، سال بھر میں اگر انشورنس کرانے والا بیمار ہوگیا تو کمپنی اس کے علاج کا خرچ برداشت کرتی ہے اگر بیمار نہیں ہوا تو سال بھر کے بعد وہ رقم کمپنی کی ملکیت ہوجاتی ہے اس صورت کو شریعت کی اصطلاح میں قمار کہتے ہیں جو جائز نہیں ہے۔

۲- اب اگر کسی نے صحت بیمہ کرالیا اور ضرورت پڑنے پر وہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوا

☆ نائب مہتمم ادارت شرعیہ، اچھاونی شریف پٹنہ

تو اضافی رقم کا حکم قمار کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کا ہوگا۔

۳- اور اس مسئلہ میں سرکاری اور نجی اداروں کا حکم یکساں ہوگا، کیونکہ دونوں کے طریقہ کار میں فرق نہیں ہے، صرف یہ کہنا کہ سرکاری ادارے سماجی تحفظ کے ادارے اور نجی کمپنیاں منافع کے حصول کے لئے یہ بیمہ کراتی ہیں اور سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے خرچ کی گئی زیادہ رقم کو امداد و تعاون مان لیا جائے صحیح نہیں، کیونکہ جو رقم بیمار نہ ہونے کی شکل میں بیمہ کمپنیوں کی ملکیت ہوگی اس کو معاملات کے کس خانے میں ڈالا جائے گا؟ صحیح یہ ہے کہ انشورنس کرنے والا ادارہ سرکاری ہو یا غیر سرکاری اس کا جو طریقہ ہے اس کی وجہ سے یہ خالص قمار ہے۔

۴- اس مسئلہ کا حل یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کوئی ایسی کمپنی ہو جس کا کاروبار حلال ہو اس کے شیئر ہولڈرس ہوں جن کے خالص منافع کی رقم ہی کام کے لئے مختص ہو، بیمار نہ ہونے کی صورت میں وہ رقم سال بسال شیئر ہولڈرز کے نام جمع ہو، بیمار پڑ گیا۔ اس کی جمع شدہ رقم علاج کے لئے کافی نہ ہو تو کمپنی کے دوسرے شیئر ہولڈرز کی خالص آمدنی سے بطور قرض اس رقم کو لیا جائے اور آئندہ سالوں کے منافع سے اس فرد خاص کی رقم سے قرض کی ادائیگی ہوتی رہے تاکہ ساری رقم واپس ہو جائے، اور اگر شیئر ہولڈر کا انتقال ہو جائے تو اس کے حصص کی قیمت، نیز منقولہ و غیر منقولہ جائداد سے قرض کی وصولی کی جائے، اور اس کے بعد بھی بچ رہ جائے تو سارے شیئر ہولڈرس امداد و تعاون کے جذبہ سے اسے معاف کر دیں۔

۵- البتہ جن ممالک میں شہریوں پر یا وہاں جانے والوں پر "میڈیکل انشورنس" لازم قرار دیا گیا ہے تو برضا و رغبت نہیں، مجبوری کی وجہ سے انشورنس کرانے کی گنجائش ہوگی، اور حالت اضطرار میں انشورنس کی اس خاص صورت سے فائدہ بھی اٹھایا جا سکتا ہے۔

☆☆☆

صحت بیمہ ناجائز ہے

مفتی جمیل احمد نذیری[1]

۱- میڈیکل انشورنس میں مختلف مے شدہ رقمیں مختلف متعین کردہ بیماریوں کے ہونے کے اندیشہ کے تحت علاج کی امید پر دی جاتی ہیں، اور یہ بھی اس شرط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے کہ دی ہوئی رقم سے کہیں زیادہ علاج کے اخراجات برداشت کئے جائیں گے اور متعین کردہ بیماریاں نہ ہونے کی صورت میں جمع کردہ رقم واپس نہ ملے گی۔

اس معاملہ پر قمار (جوا) کی تعریف "تملیک مال الخطر" صادق آتی ہے، قمار میں بھی لگائی ہوئی رقم سے زیادہ ملنے کی امید ہوتی ہے اور لگائی ہوئی رقم ضائع چلی جانے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے۔

لہذا میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کروانا جائز نہیں۔

۲- جمع کردہ رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونا ممنوع نہیں، لیکن مشروط ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے۔

۳- سرکاری اور نجی اداروں کا طریقہ کار چونکہ ایک ہی ہے، اس لئے مقصد کے فرق کے باوجود حکم ایک ہی رہے گا، اور وہ ہے دونوں کی حرمت۔

---

[1] ناظم جامعہ حسینیہ محمود آباد، پیلی بھیت، لکھنؤ

۴- سرکاری انشورنس ادارہ یا نجی ادارہ جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے، اس کو سرکاری یا نجی ادارہ کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دیا جاسکتا تھا، اگر مشروط نہ ہوتا یا تعیین رقم، اور یا شرط رقم ہوتا۔

۵- متبادل صورت یہ ہے کہ حکومت کا محکمہ صحت غرباء کے علاج کے لئے مخصوص رقم فراہم کرے، اس کا طریقہ کار ایسا ہو جس سے رقم کی وصولی غرباء کے لئے آسان ہو اور جلد ہو جائے اور ایسا انتظام کرے کہ رقم مستحقین تک پہنچے، بیچ میں نہ رہ جائے یا غیر مستحقین اس سے نہ فائدہ اٹھانے لگیں، یہ انتظام ان مخصوص بیماریوں کے لئے جن کے علاج میں کافی سرمایہ کی ضرورت پڑتی ہے۔

ایسا انتظام نجی فلاحی ادارے بھی کر سکتے ہیں۔

اسی طرح سرکاری، نجی اسپتالوں کی آمدنی سے ایک فنڈ غرباء ومتوسط طبقہ کے علاج کے لئے مختص کیا جائے اور پوری جانچ پڑتال کے بعد مستحقین تک پہنچایا جائے، اور علاج کرانے والے غرباء یا ان کے متعلقین سے کہا جائے کہ وہ بطور چندہ، جتنی رقم اس فنڈ میں دے سکیں دے دیں، اس کا لحاظ کئے بغیر کہ علاج پر خرچ کتنا آئے گا۔

۶- قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے کی گنجائش ہے، ایسے لوگوں کے پاس اگر علاج کی رقم نہ ہو تو انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھالیں، گنجائش ہو جانے کے بعد اتنی رقم صدقہ کردیں، اور اگر غریب ومفلوک الحال ہوں تو صدقہ کی ضرورت نہیں۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس

مولانا مفتی عبد اللطیف پالنپوری [1]

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانا شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ بیمہ قمار اور سود پر مشتمل ہے اور یہ دونوں بڑے سنگین گناہ ہیں جن کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔

۲- اگر کسی نے لاعلمی میں صحت بیمہ کرالیا ہو تو اس پر توبہ واستغفار لازم ہے، اور جمع شدہ رقم سے زیادہ رقم لینے کے علاج سے مستفید ہونا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ سود ہے۔

۳- میڈیکل انشورنس کا تعلق سرکاری ادارہ سے ہو یا نجی ادارہ سے دونوں صورتوں میں ناجائز ہے، عدم جواز کی علت (سود، قمار) دونوں صورتوں میں موجود ہے۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے یہ ایک مخصوص رقم انشورنس ادارہ میں جمع کرنے کے ساتھ مشروط ہے، لہذا اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا، بلکہ یہ سود ہے جو حرام ہے۔

۵- مسلمانوں کو چاہئے کہ عصبیت کی بنا سے ہر شہر میں اپنا الگ اسپتال قائم کریں جس میں دواؤں وغیرہ ہر طرح کی سہولیات فراہم کی جائے، نیز صدقات وزکوۃ کی مد سے غریب کو مفت علاج بھی فراہم کیا جا سکتا ہے، سرکاری طور سے ایسے اسپتال ہیں جن میں غریبوں کے لئے علاج

---

[1] دار الافتاء مفتاح العلوم پالنپور، گجرات۔

کی سہولت فراہم ہے۔

۶ - فقہ کا مشہور قاعدہ ہے: "الضرورات تبیح المحظورات" ضرورت ناجائز شے کو مباح کر دیتی ہے، جن ممالک میں میڈیکل انشورنس کرانا وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے ضروری کر دیا گیا ہو، ان کے لئے اس فقہی قاعدہ کے تحت میڈیکل انشورنس کی گنجائش ہے۔

لیکن بیمہ کمپنی میں جتنی رقم جمع ہوتی ہے اس سے زیادہ ملنے کی صورت حاصل کرنا جائز نہیں ہے، زائد رقم غرباء اور محتاجوں میں بلا نیت ثواب تقسیم کر دی جائے، البتہ اگر خود ہی محتاج ہو تو بقدر ضرورت اپنے استعمال میں لینے کی گنجائش ہے (فتاویٰ محمودیہ ۱۹/ ۱۳۳)۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس شرعاً ناجائز

مولانا زید مجد مجد فیروزپوری

۱- ناجائز ہے۔

۲- ناجائز ہے۔

۳- دونوں کا حکم ایک ہوگا۔

۴- مذکورہ تفصیل کے روشنی میں اس کو تعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔

۵- ملکی، صوبائی، ضلعی اور قومی پیمانہ پر زکوٰۃ کا اجتماعی نظام، بیت المال کا قیام، رفاہی تنظیموں کا قیام، صرف اسی خدمات کے لئے رفاہی تنظیم کا قیام، زکوٰۃ کے مال سے اسپتال کا قیام اور مستحقین زکوٰۃ اور فقراء و مساکین کے لئے صحت علاج کا انتظام۔

۶- مجبوری کی حالت میں جائز ہوگا، قانونی مجبوری کے تحت کئے گئے بیمہ سے استفادہ درست ہوگا۔

☆☆☆

---

[1] استاذ جامعہ مدنی نوئیڈا، یوپی۔

ہیلتھ انشورنس میں قمار کا عنصر ہے

مولانا محمد رفعت مفتی صاحب[1]

میڈیکل انشورنس (علاج بیمہ) کی اگر یہ صورت ہو کہ انشورنس کرانے والے کو ایک مقررہ رقم نہیں، بلکہ اس مقررہ رقم کے مقدار دوا اور علاج کی سہولت حاصل ہوتی تو اسے تبرع اور اجارہ کی صورت کہہ سکتے ہیں جو سود پر مشتمل نہیں ہے اور جائز ہے، لیکن قمار سے پھر بھی مفر نہیں ہے کہ ایک طرف سے رقم کا ادا کیا جانا تو یقینی ہے لیکن دوسری طرف سے طبی سہولیات کا حاصل ہونا فریق اول کے بیمار ہونے پر، بلکہ اس کی خاص بیماری پر موقوف جو غیر یقینی ہے اور قمار کی حرمت بھی منصوص بھی قطعی (قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ) ہے، پس جب تک کہ اضطراری صورت نہ ہو اس کے اختیار کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی جیسا کہ تمہید میں گذر چکا ہے اور ظاہر ہے کہ منتظر بیماری کو اضطرار پر مبنی صورت بھی قرار نہیں دے سکتے ہیں، پس میڈیکل انشورنس کے جواز کی طرف جانا راقم الحروف کی رائے میں صحیح نہیں ہے اور سرکاری و نجی میڈیکل انشورنس کمپنی کے درمیان حکم میں میرے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے

جہاں تک سرکاری قانونی کے ذریعہ لزوم اور جبر کا سوال ہے تو اس مجبوری کے تحت انشورنس کرا لینے کی اجازت تو ہوگی لیکن منفعت وہ کی اجازت نہیں ہوگی، البتہ اپنی رقم کسی طرح واپس لے لینا جائز ہوگا۔

---

[1] جامعہ اسلامیہ دارالعلوم بنوری ٹاؤن کراچی، پاکستان، نظام آباد، ہند۔

۵- اگر بنیادی مقصد غریبوں کو اس علاج کی سہولت فراہم کرنا ہے وہی تکمیل اللہ خلق خدا کی خدمت کی نیت سے یہ کام کرنا چاہئے اور کام مختلف کمپنیاں یہ بیماری نہیں تو خاص خاص بیماری کے علاج کی ذمہ داری قبول کرلے اور وہ بھی زیادہ نہیں محدود انداز میں قبول کرلے اس طرح اگر بہت سی کمپنیوں نے یہ کام لیا تو بہت سے غریب مریض کو اس علاج کی سہولت حاصل ہو جائے گی۔

☆☆☆

یہ انشورنس غیر شرعی ہے

مولانا ابوالعاص احمد*:

۱- میڈیکل انشورنس کے بارے میں جو تفصیل سوال نامہ میں ذکر کی گئی ہے اس کے پیش نظر وہ ناجائز ہے۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پر اس سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے وہ بھی ناجائز ہے۔

۳- سرکاری و نجی میڈیکل انشورنس اداروں کا حکم ایک ہی ہوگا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی جانب سے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔

۵- اسلامی نقطۂ نظر سے کلی، صوبائی، ضلعی اور مقامی سطح پر متبادل صورت یہ ہے کہ:

☆ زکاۃ کا اجتماعی نظام قائم کیا جائے۔

☆ بیت المال قائم کیا جائے۔

☆ رفاہی تنظیمیں قائم کی جائیں۔

☆ طبی خدمات کے لئے رفاہی تنظیم قائم کی جائے۔

☆ صدقات واجبہ و نافلہ کے مال سے ہسپتال قائم کیا جائے جہاں غرباء و مساکین

---

* سوسائٹی نگر، دہلی۔

کے لئے صفت علاج کا انتظام ہو۔

۲- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کر دیا گیا ہے بدرجہ اضطرار اسے جائز مانا جائے گا۔ اسی طرح اگر قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑ جائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے استفادہ جائز ہوگا۔

نوٹ: میڈیکل انشورنس کے بارے میں اوپر جو رائے ذکر کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کے پورے نظام میں قمار (جوا) کی روح پائی جاتی ہے جو نص صریح سے حرام ہے، انشورنس اور قمار کی مشابہت پر مولانا برہان الدین سنبھلی حفظہ اللہ نے بڑی مفصل بحث کی ہے (ملاحظہ ہو: جدید زندگی کے مسائل کا شرعی حل ص ۹۹-۱۰۰)۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس اور اس کا شرعی حکم

مولانا نعیم اختر قاسمی ☆

انشورنس کے موضوع پر ہند اور بیرون ہند میں کئی سیمینار منعقد کئے جا چکے ہیں، خصوصاً "اسلامک فقہ اکیڈمی" کا چوتھا سیمینار اسی موضوع پر حیدرآباد میں منعقد ہوا تھا، جس میں کثیر تعداد میں علماء کرام نے شرکت کی تھی، مقالے بھی تحریر کئے گئے تھے اور اپنی قیمتی آراء بھی پیش کی تھیں اور حسب دستور تجاویز بھی پاس کی گئی تھیں۔

مگر چونکہ "میڈیکل انشورنس" بھی انشورنس ہی کی ایک قسم ہے، اس لئے انشورنس سے متعلق چند اپنے خیالات کا مختصر طور پر اظہار کر دینا بھی ضروری ہے تاکہ میڈیکل انشورنس سے متعلق سوالات کا جواب دینے میں مطابقت رہے۔

میڈیکل انشورنس:

سوالنامہ میں میڈیکل انشورنس کا جو تعارف کرایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انشورنس کی یہ قسم املاک اور ذمہ داری کے انشورنس کے مشابہ ہے، لہٰذا اس پس منظر میں میڈیکل انشورنس سے متعلق سوالات کے جوابات حسب ذیل ہیں:

۱- میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہے، کیونکہ یہ اعانت باہمی کی قبیل سے ہے جس میں سود، قمار

☆ جامعہ عربیہ ہتھورا، باندہ، یوپی۔

وغیرہ کا تحقق نہ ہو کا، یعنی فائدہ حاصل کرنا شرعاً کی اجازت سے ہے، نیز حصول نفع ایک طبعی اور طبعی چیز ہے۔

۲- جمع شدہ رقم سے زائد مالیت کے طلاق سے مستفید ہونا بھی جائز ہے۔

۳- سرکاری اور نجی دونوں قسم کے اداروں سے فائدہ اٹھانا بلیساں طور پر جائز ہے، کیونکہ نجی کمپنیوں کا حصول نفع سے پیش نظر اس طرح کا ادارہ قائم کرنا امداد باہمی کے منافی نہیں جیسے موجودہ پرائیوٹ تعلیمی ادارے۔

۴- انشورنس ادارہ کی جانب سے طلاق کے لئے دی گئی رقم کو ادارہ کی جانب سے امداد و تعاون قرار دیا جائے گا۔

۵- انشورنس ادارہ اگر جمع شدہ سرمایہ میں اضافہ کی غرض سے غیر شرعی طریقہ اپناتا ہو تو ادارہ کا ایسا کرنا درست نہیں، رقیہ چیزیں خلاف شرع معلوم نہیں ہوتیں۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے مروجہ بیمہ کے بدل کی جو صورت بیان کی ہے تھوڑے فرق کے ساتھ وہ موجودہ نظام سے ملتی جلتی ہے (جواہر الفقہ ۲/۱۹۸-۱۹۰)۔

ہندوستان کے موجودہ حالات کے تناظر میں امداد باہمی کی اگر اس سے بہتر کوئی شکل بن سکتی ہو تو چھوٹے پیمانے پر ہی سہی اس کا عملاً آغاز کرنے کی کوشش کی جانی چاہئے۔

۶- میڈیکل انشورنس میں حصہ لینا جبراً یا اختیاراً جائز ہے، لہذا طلاق کے وقت اس کی سہولیات سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

☆☆☆

مناقشہ:

میڈیکل انشورنس

جناب باگ سراج صاحب:

جناب صدر، جلسہ اور مہمان خصوصی اور معزز سامعین اس وقت کا عنوان "میڈیکل انشورنس یا ہیلتھ انشورنس" ہے اور اس پر جو سوالات آئے ہیں اس میں جواب سے متعلق ہے وہ یہ کہ ہیلتھ انشورنس جو اس وقت ہندوستان اور دنیا بھر میں رائج ہے اس کے کیا مقاصد ہیں؟

اس کے تین مقاصد ہیں، پہلا مقصد کسی بھی ملک میں ہیلتھ انشورنس اور جنرل انشورنس تمام انشورنس کمپنیز کا دولت کو پیدا کرنا یا بڑھانا یعنی کریٹ کرنا ہے، اب اس دولت کے کماتے ہوئے کچھ اچھے کام بھی ہو جاتے ہیں تو وہ الگ ہیں، دوسرا جو مقصد ہے خاص کر ہیلتھ انشورنس کا وہ پروٹیکشن آف ہیلتھ ہے، یعنی عوام کی صحت کا خیال رکھنا، صحت کے لئے تحفظ کی فراہمی ہے اور تیسرا مقصد ہے انسانی زندگی اور پراپرٹی کے نقصانات کی تلافی کرنا ہے، یہ تین مقاصد ہیں۔

میں صرف مسلمانوں کی بات نہیں کر رہا ہوں، پوری دنیا کی عوام انشورنس ایکسپیئرنس سے جو توقع رکھتی ہے، وہ یہی کہ ان کی بھی دولت بڑھے، اور جان و مال کے نقصانات کی تلافی کی ضمانت بھی ملے، ہندوستان میں بھی بہت سارے کام کرنے والوں کے لئے انشورنس ضروری قرار دیا گیا ہے اور ریٹائرڈ ہوتے وقت جو مختلف پینشن ملتے ہیں تو ایک تو پینشن کا بینیفٹ ملتا ہے، دوسرے گریجویٹی کا اور تیسرے انشورنس کا بینیفٹ بھی کمپلسری (ضروری) میں شامل ہے تو

جس طرح عوام ان تمام چیزوں کو دولت اور منافع کے حصول کے طور پر دیکھتی ہے، حکومت بھی اسی نقطہ نظر سے دیکھتی ہے۔ اب حکومت کے پاس جہاں دوسرے ذرائع ہیں وہیں انشورنس سے تمام ذرائع بھی ہیں، اس میں حکومت اپنے فائدہ اور بچت کے نظریے سے پالیسی جاری کرتی ہے اور عوام اپنے فائدہ کی غرض سے پالیسی لیتے ہیں، آپ اس بچت کا اندازہ اس سے لگائیے کہ ۲۰۰۵ء میں جو ہے کل رقم لائف انشورنس کے ذریعہ جمع کی گئی اس کی تعداد پانچ سو نو بلین کروڑ روپے ہے ایک ہزار بلین کا ایک بلین ہوتا ہے، اور دس ارب کا ایک بلین ہوتا تو اتنی رقومات جب انشورنس سے جمع ہوتی ہیں تو عوام کیا دیکھتی ہے، عوام بھی یہ دیکھتی ہے کہ اپنی بچت ہو اور اپنی پونجی بڑھے، پونجی یوں بڑھتی ہے کہ ہیلتھ انشورنس میں تو یہ نہیں ہوتا ہے، لیکن دوسرے انشورنس میں رہا دیا جاتا ہے، اس لئے اضافہ ہو جاتا ہے تو عوام دیکھتی ہے کہ اپنی پونجی میں اضافہ ہوا۔ دوسرا تحفظ بھی ملے ساتھ ساتھ، اس تحفظ میں زندگی کا بھی تحفظ شامل ہے، صحت کا بھی تحفظ شامل ہے اور مال کا بھی تحفظ شامل ہے تو یہ رہے انشورنس ایجنسیز کے مقاصد اور عوام کے مقاصد بھی اب ایجنسیز کا بھی سوال تھا اس میں مختلف اسپتالوں یا مختلف ایجنسیز انشورنس مہیا کرتی ہیں، یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ صرف انشورنس ایجنسیز ہی انشورنس مہیا کرتی ہیں۔

جس شخص کی کمپنی میں تنخواہ ساڑھے چھ ہزار روپے ماہانہ سے کم ہوتی ہے اس کے لئے ہیلتھ انشورنس کا نظم ہوتا ہے، ان کے ورکروں کی پوری فیملی اور ان کے بچوں کی صحت کا خیال رکھا جاتا ہے اور وہاں پر ان کا علاج و معالجہ ہوتا ہے، یہ گورنمنٹ سیکٹر کی ایجنسی بھی کرتی ہے اور پبلک سیکٹر کی ایجنسیز بھی، یعنی مختلف کارپوریشنس ہیں، ایک سوال اسی سلسلہ میں یہ بھی آیا تھا تو نجی ہاں کمپنیاں اور کارپوریشن اپنے اپنے طور پر آفیسرس اور اپنے تمام عملہ کو انشورنس کی سہولت فراہم کرتی ہے۔

اب گروپ انشورنس کی صورت میں کمپنیاں انشورنس کمپنی سے بھی انشورنس کراتی ہے۔

اور خود بھی جو کمپنی کا اپنا فنڈ ہوتا ہے اس میں سے بھی رقومات جو ہیلتھ کے تحفظ پر آتے ہیں کمپنی خرچ کرتی ہے، تو پبلک سیکٹر ایجنسی یا پھر پرائیوٹ سیکٹر ایجنسیز جیسا کہ سوال آیا MNC ملٹی نیشنل کارپوریشن کا تو ملٹی نیشنل کارپوریشن کا تو نہیں، البتہ جو بلاشبہ آف کمپنیز ہیں وہ تمام اپنے عملہ کو ان کے ہیلتھ کے تحفظ کے لئے انشورنس فراہم کرتی ہے۔

ان کے علاوہ سینٹرل گورنمنٹ بھی اپنے امپلائز اور عملہ کو انشورنس فراہم کرتی ہے، اس کی خاص اسکیم یہ ہے کہ وہ ہندوستان کے قوانین کے تحت بنائے گئے ہیں پھر عوام الناس کے انشورنس کے لئے دو ایجنسیز ہیں، پہلے بہت ساری تھی ان کو نیشنلائز کیا گیا، ایک لائف انشورنس کارپوریشن کے نام سے اور ایک جنرل انشورنس کارپوریشن کے نام سے، اور جہاں تک ہیلتھ انشورنس کا سوال ہے تو یہ صرف جنرل انشورنس کمپنی مہیا کرتی ہے، اور ایک خاص نکتہ جس کی طرف یہاں اشارہ کیا گیا تھا کہ ہیلتھ کے انشورنس میں رفاہی کام زیادہ نظر آتا ہے، اس تعلق سے یہ عرض ہے کہ اس وقت تک یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ عام آدمی جو اپنے صحت کو انشورنا کراتا ہے، اور وہ رقومات جو ایک سال کے لئے پریمیم کی شکل میں دیتا ہے، اس میں اور جو جنرل انشورنس کارپوریشن جو اپنی پالیسیز کے کلیمس پہ پیسہ خرچ کرتا ہے، اسپتال میں لوگوں کے علاج میں اس میں فرق ہے، اس لئے کہ کلیمس تو سو فیصدی ہیں جب کہ اس وقت کے رائج ڈاٹا کے حساب سے کلیکشن ۴۰ فیصدی ہے، تو سو فیصدی کلیمس ہیں جب کہ اخراجات میں اس کا تناسب ایک سو چالیس فیصدی سے زیادہ آرہا ہے، اس لئے ہیلتھ انشورنس سیکشن بہت سنجیدگی سے یہ غور کر رہا ہے کہ ہیلتھ انشورنس کے پریمیم کو جلد سے جلد بڑھایا جائے تو عنقریب ہیلتھ انشورنس کی جو لاگت ہے، اور اس کی کاسٹ کے بڑھنے کے چانسز ہیں اور یہ اس لئے بھی کہ ہیلتھ انشورنس، بلکہ تمام انشورنس کو ہندوستان میں ۲۰۰۱ء سے پرائیوٹ سیکٹر میں پھر سے لایا گیا ہے، پہلے سے پرائیوٹ سیکٹر میں تھا، بعد میں نیشنلائز کیا گیا تھا اب پھر سے پرائیوٹ سیکٹر میں لایا

گیا ہے، اب پرائیویٹ سیکٹر میں جنرل انشورنس کی بہت ساری کمپنیاں آ گئی ہیں، لیکن صرف ایک کمپنی اس وقت ہندوستان میں ایسی بنی ہے جو ہیلتھ انشورنس کرتی ہے، اور وہ واحد پرائیویٹ ہیلتھ انشورنس کمپنی ہے جو بڑی اپنی انشورنس کراتا ہے اس کو اپنے مخصوص ہاسپٹلس میں علاج کروانی ہے، اس نے اکتالیس ہاسپٹلس کے ساتھ اپنا معاہدہ کر رکھا ہے، ہندوستان کے مختلف شہروں میں اور وہ اکتالیس ہاسپٹلس نہایت ہی عمدہ اور تمام سہولیات سے آراستہ ہیں ان میں سے کسی اسپتال میں جس نے اپنے ہیلتھ کا انشورنس کرایا ہے جا کر اپنا علاج مفت کرا سکتا ہے، اسے اپنی طرف سے کوئی پیسہ ادا نہیں کرنا پڑتا ہے، باقی تمام ہیلتھ کے انشورنس کی کمپنیز میں پہلے اپنا پیسہ خرچ کرنا پڑتا ہے اور جو بلس آتے ہیں ان کے لئے اپنے کلیمس پیش کرنے پڑتے ہیں، اور جنرل انشورنس کا جو ہیلتھ کا شعبہ ہے اس کو پروسس کرتا ہے، کبھی کبھار وہ کلیمس دینے سے انکار بھی کر دیتا ہے اگر ان کے رپورٹ میں یہ بات آتی ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، لیکن یہ پرائیویٹ کمپنی ہیلتھ کی جو انشورنس ہے اس نے اکتالیس اسپتال کے ساتھ اپنا معاہدہ کر رکھا ہے وہاں جا کر مفت مکمل علاج کیا جا سکتا ہے، اور ان کے اخراجات بھی کچھ زیادہ نہیں ہیں۔

ان کے علاوہ بھی ایسی ایجنسیز اور کمپنیز ہیں جو ہیلتھ کی سہولت فراہم کرتی ہے، اب بہت ساری NGOs ہیلتھ انشورنس میں آ گئی ہیں، اور وہ NGOs اسپتال چلاتی ہیں، دوائیاں دیتی ہیں اور ساتھ ساتھ وہ بھی ان کے جو ممبرز ہیں ان کا بھی انشورنس کرتی ہیں، اور یہ سہولیات عوام الناس کے لئے مختلف ایریاز (علاقے) تک محدود ہیں، یہ پورے ملک پر نہیں کرتے، کچھ علاقے ایڈاپٹ کرتے ہیں، کوئی شہر ایڈاپٹ کرتے ہیں اور اس شہر کے لوگوں کو ہیلتھ انشورنس کی سہولیات مہیا کرتے ہیں۔

مولانا عبید اللہ اسعدی:

ایک سوال یہ بھی ہے بعض حضرات کا ہے کہ ان ممالک میں یہ قید ہے کہ انشورنس نے

بغیر سفر نہیں کیا جا سکتا؟

باگ سراج صاحب:

تیسری دنیا ویسٹرن ممالک میں جو ڈاپ گنٹریز ہیں اور جہاں ہیلتھ انشورنس کرانا لازم ہے، جیسے امریکہ میں ہیلتھ انشورنس بالکل ضروری ہے، بلکہ انہوں نے اپنا ہیلتھ کارڈ بنایا ہے، اور جو لوگ گلف جاتے ہیں تو جاتے وقت تو انشورنس ضروری نہیں ہے، لیکن جانے کے بعد جیسے ہی وہ وہاں کا مستقل اقامہ اور کام کرنے کا اجازت نامہ حاصل کرتے ہیں تو وہاں بھی ان کے لئے ہیلتھ انشورنس کرانا اور ہیلتھ کارڈ بنانا ضروری ہوتا ہے، لیکن جانے کے لئے نہیں، جانے کے بعد کی بات ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

یہ جو میڈیکل انشورنس کا مسئلہ زیر بحث ہے اس کے بارے میں یہ عرض ہے کہ جن ملکوں اور جن سروس میں جانے کے لئے انشورنس کو لازم کر دیا گیا ہے وہ موضوع الگ ہے اور زیادہ پیچیدہ نہیں ہے، ہمیں معلوم یہ کرنا ہے کہ جو سوال نامہ تیار کیا گیا تھا اور بھیجا گیا تھا ان میں جو باتیں سامنے آئیں تھیں کہ امریکہ ہے یا جن ملکوں میں علاج اتنا گراں ہو گیا ہے کہ بغیر "میڈیکل انشورنس" کے اگر کوئی علاج کرائے تو ان کے لئے علاج کا بل نا قابل ادا ہوتا ہے، متوسط طبقہ بھی وہاں کا متحمل نہیں ہوتا کہ میڈیکل انشورنس کرائے بغیر اپنا علاج یا کوئی معمولی علاج بھی کرالے۔ میرے ایک ساتھی ہیں شاگرد میں مولانا عبداللہ سلیم صاحب جو دار العلوم دیوبند کے فاضل ہیں، بہت بڑے عالم ہیں، اس زمانے میں ان کے کسی صاحبزادہ کا ایکسیڈنٹ ہو گیا تھا، انگلی میں چوٹ آگئی تھی، کہنے لگے مولانا ۲۰ ہزار ڈالر اس پر صرف آیا ہے، اگر میڈیکل انشورنس نہ کرایا گیا ہوتا تو کیسے ہم اس کو ادا کرتے اور کیا صورت حال بنتی، تو ہم کو جو غور کرنا ہے کہ میڈیکل انشورنس

میں قمار کا پہلو ہوتا اور بھی جو محظورات شرعیہ ہیں جو تقریباً سامنے شدہ ہیں سب ہوتے ہیں۔ ہم علماء دین سے یہ جاننا چاہیں گے کہ جو صورت حال امریکہ میں ہے، یا یورپ میں ہے کہ علاج اتنا مہنگا ہو گیا ہے کہ وہاں اوسط درجہ کے آدمی کے لئے بھی گویا بیماریوں کا علاج میڈیکل انشورنس کے بغیر ممکن اور قابل قبول نہیں رہا، کیا ہمارے ملک ہندوستان میں بھی صورت حال ایسی پیدا ہوئی ہے؟ ہندوستان کا کوئی سروے ہو، کوئی جائزہ ہو، کم سے کم بڑے شہروں کا ہو کہ یہاں علاج کی جو قیمتیں ہیں اس کی جو گرانی ہے کس حد تک ہے، اور کیا واقعہ ہے کہ ایک متوسط درجہ کے آدمی کے لئے جو متوسط امراض ہوا کرتے ہیں، زیادہ تو غیر معمولی امراض کی بات نہیں کہہ رہا ہوں جیسے کینسر ہے، یا دوسرے اسی طرح کے امراض ہیں، جو درمیانی قسم کے امراض ہوتے ہیں، ان امراض کا علاج بھی عام حالات میں ناقابل تحمل ہے، کیا یہ صورت حال پیدا ہوئی ہے؟ اس کی اگر یہ چیز واضح ہو جائے ہمارے سامنے تو غور کرنے میں شاید سہولت ہو۔

پاگ سراج صاحب:

یہ بالکل صحیح ہے کہ اب علاج و معالجہ کے اخراجات بڑھ گئے ہیں، لیکن جہاں تک انشورنس کی بات ہے اور ایک دو نکات اس کے علاوہ بھی ہیں جن پر فقہی نقطہ نگاہ سے غور بہت ضروری ہے کہ یہ ہیلتھ انشورنس کمپنی جو پریمیم کے ذریعہ سے پیسہ جمع کرتی ہے، کمپنی اس پیسے کا کیا کرتی ہے؟ یہ بھی تو دیکھنا ہے، ہندوستان کی جو انشورنس کمپنیاں ہیں ان کا طریقہ یہ ہے کہ جو پیسہ انشورنس میں آیا ہے اس کا اسی (۸۰) فیصدی حکومت کے بھاری بانڈز آف سیکورٹیز میں انویسٹ (Invest) کرتی ہیں، جن پر فکسڈ سود کمپنی کو ملتا ہے تو کمپنی کا اسی فیصدی پریمیم پیسہ گورنمنٹ کے بانڈز آف سیکورٹیز میں لگا دیا جاتا ہے اور گورنمنٹ اس پیسہ کا استعمال راستہ وغیرہ انفراسٹرکچر میں کرتی ہے، باقی ۲۰ فیصدی میں سے پندرہ فیصدی حصہ میوچول فنڈز میں لگا دیا جاتا ہے میوچول فنڈز وہ ہیں جو نفع اور نقصان اور شرکت پر دنیا پر پیسہ لگاتے ہیں، اس سے یہ ہوتا

ہے انہیں کہتے ہیں یہ اسلامی نقطہ نظر سے جائز ہو سکتے ہیں۔ لیکن میوچوئل فنڈز میں دونوں قسم کے کام ہوتے ہیں۔ اپنی پونجی کو بچانے کی خاطر کچھ حصہ اپنے فنڈ کا سیکنڈری بازار میں نفع و نقصان کی بنیاد پر لگایا جاتا ہے اور کچھ حصہ انٹرسٹ بیارنگ پر تو یہ بھی دیکھنا پڑے گا کہ یہ جو پیسہ جمع ہو رہا ہے اس پیسہ کا اصراف انشورنس کمپنی کیسے کر رہی ہے؟ آسان طریقے پر یا حرام طریقے پر۔

اب رہ گئی یہ بات کہ اخراجات بہت ہو گئے ہیں، اس لئے صحت کا انشورنس کا خاص کر ضروری نظر آتا ہے، بالکل صحیح، یہاں میں ایک رائے یہ دوں گا کہ اگر انفرادی طور پر ہیلتھ کا انشورنس کیا جاتا ہے تو اس کی Cost اس وقت زیادہ کم ہے، یعنی چالیس فیصدی کم ہے، وہ بہت جلد ہو جانے والی ہے تو پھر بھی کافی زیادہ ہے، انفرادی ہیلتھ انشورنس کی جگہ اگر اجتماعی ہیلتھ انشورنس کرایا جاتا ہے یا گروپ ہیلتھ انشورنس کرایا جاتا ہے تو اس انشورنس میں کافی چھوٹ دیتی ہیں۔ یہ بھی ایک فرق واضح رہنا چاہئے، اس کا فائدہ تمام جنرل انشورنس کمپنیاں اور گروپ انشورنس ہے ہیں، ہم بھی جو اپنی انجمنیں ہیں کافی عمدہ کام کرتا ہے ان کا گروپ انشورنس ہیلتھ کا کروانے کی طرف قدم بڑھائیں تو بہتر ہوگا۔

اور ایک خاص بات جو آپ سب کے گوش گذار کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ چوتھے جو ہمارے پریمیم کے ذریعہ سے ہیلتھ انشورنس کی کمپنی کما رہی ہے، اسلامی طریقے پر جو بنکوں یا جائز طریقے سے ان کا استعمال نہیں ہو رہا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ "اسلامک ہیلتھ انشورنس" کمپنی بھی بنائی جائے، جس طرح سے کوششیں ہو گئی ہیں کہ اسلامی بنکس بنائے جائیں یا اسلامی مالی ادارے بنائے جائیں تو اسی طرح سے یہ کوشش بھی کرنی چاہئے، بلکہ ان دونوں کو اب ملایا بھی جا سکتا ہے، اب حالات ایسے پیدا ہو گئے ہیں ہندوستان کی اقتصادیات میں کہ بینکنگ اور انشورنس کے دونوں کلچر کو ایک ساتھ ملایا جا سکتا ہے۔ لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ نام اسلامی طریقے پر بھی جس کو "تکافل" کے طور پر ڈولپ کیا گیا ہے اور بہت سے کلچر نے بڑے ممالک میں رائج ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

میڈیکل انشورنس میں ہندوستان کی صورت حال کیا ہے؟

باگ سراج صاحب:

جی ہاں! میڈیکل انشورنس کا جہاں تک تناسب ہے صرف پانچ فیصدی ہندوستانیوں نے آج میڈیکل انشورکیا ہوا ہے اور اسی پانچ فیصدی میں سے ساڑھے چار فیصدی شہروں سے تعلق رکھتے ہیں اور باقی دیہاتوں سے تعلق رکھتے ہیں وہ بھی درمیانی درجہ کے شہری ہیں جو ان سے تعلق رکھتے ہوں گے تو کل انشورنس ہندوستانیوں نے اب تک صرف پانچ فیصدی کرایا ہے، اور لائف انشورنس کا تناسب صرف ۲۰ رفیصدی ہے۔

مولانا ذاکر رشادی:

ابھی جیسے حضرت مولانا عبید اللہ اسعدی نے فرمایا تھا کہ کسی صاحب نے سوال کیا تھا کہ کن ممالک میں جانے کے لئے ہیلتھ انشورنس ضروری ہے، ہر ملک کی بات تو اپنی جگہ ہے لیکن بعض مقامات ایسے ہیں جہاں پر داخلے کے لئے ہیلتھ انشورنس کا ہونا ضروری ہے، بہت سے مصانع اور کارخانے ہیں جہاں پر لوگ کام کرتے ہیں، کہیں لوہے اور اسٹیل کی فیکٹری ہے، اسی طرح میرا تعلق نیلور سے ہے جو ساحل سمندر ہے اور خلیج بنگال سے قریب ہے، "افرو" ہمارے یہاں ہندوستان کا بہت معروف ادارہ ہے جہاں سے پرواز خلا اور اسپیس میں جو بھیجا جاتا ہے وہیں سے بھیجا جاتا ہے، وہاں پر جتنے ملازمین ہیں سب کا ملازمت ہوتے جاتے وقت ہی ہیلتھ انشورنس کرایا جاتا ہے، اس کے علاوہ جیسے صدر جمہوریہ یا اور کوئی بڑے حضرات وہاں پر آنا چاہیں تو پہلے ان کا ہیلتھ انشورنس کروایا جاتا ہے اور زائرین کے لئے وہاں پر دخول ممنوع ہے، تو اس

صورت میں بات یہ سمجھ میں آتی ہے کہ میڈیکل انشورنس ایک نارمل اور عمومی حالات میں کوئی ضروری چیز نہیں ہے اور بعض خصوصی حالات میں جن پر علاوہ یہاں پر بیٹھے ہیں غور کرنے کے مسئلہ بڑی آسانی سے طے کیا جا سکتا ہے، جہاں وہ لوگ جن کی روزی روٹی اللہ تعالیٰ نے ایسے ہی کاموں میں لگی ہے، جیسے ہمارے یہاں پر بہت سے ایسے لوگ ہیں یا ہندوستان کے بہت سے ایسے صوبے ہیں جہاں پر غربت زیادہ ہے ان علاقوں میں جیسے مدراس ہے مدراس میں گنڈی ایک علاقہ ہے ایسے اور بھی بہت سے جنوبی ہند کے مقامات ہیں جہاں پر لوگ آ کر پانچ سو روپے، ہزار روپے کا مزدور کرتے ہیں، کنٹریکٹ پر ان کو رکھا جاتا ہے اور ان کے علاج و معالجہ کا بھی انتظام کیا جاتا ہے، اس ہزاروں اور کیڈمی کا زیادہ وقت نہیں لینا چاہتا، کہنا یہ ہے کہ بعض مصالح ایسے ہیں جہاں پر فیکٹری خود ذمہ داری لے لیتی ہے، یہ عادی چیز ہو جاتی ہے کہ ہیلتھ انشورنس اپنے ہاں رکھیں، لیکن یہ ذمہ داری ان کو جنہیں ملازمت دی جاتی ہے، فیکٹری خود لے لیتی ہے، بس اتنا ہی مجھے عرض کرنا تھا کہ بجائے ممالک کہنے کے وہاں پر "مقامات" کہا جائے تو یہ مناسب ہوگا۔

ہنگ مراج صاحب:

یہاں پر آپ یہ بھی یاد رکھیں کہ جو کوئی ہوائی سفر کرتا ہے اندرون ملک یا بیرون ملک ان کا انشورنس ٹکٹ کے اندر ہی ہو جاتا ہے تو انشورنس تو الگ کا مختلف چیز اس میں ہوتا ہی ہے۔

احسان الحق صاحب:

جناب صدر، اور ڈائرکٹر تشریف فرما، اکیڈمی کے ذمہ دار اور مہمانان و فضلاء حضرات! آج کا جو انشورنس کا موضوع ہے، اس میں چونکہ میرے مقالہ کا اردو میں ترجمہ نہیں ہو سکا تھا اور سرکولیٹ بھی نہیں ہوا اس لئے میں آج کچھ وقت زیادہ آپ کا لوں گا۔

میڈیکل انشورنس کی نوعیت یہ ہے کہ ایک شخص ایک قلیل رقم پریمیم کی شکل میں دیتے

سے بعد کمپنی نے یہ ضمانت دینے سے انکار کر دیا کہ وہ کمپنی مدت سے بعد بیمار ہو جائے تو اس سے علاج
معالجہ میں جو خرچ آئے گا، کمپنی ایک حد تک اس کی بھرپائی کرے گی اور اس کی تنخواہ میں نقصان اس کو
اس کو پہنچے گا اس کی تنخواہ کے نقصان کی تلافی کمپنی کرے گی اس میں جو علاج و معالجہ پر اصل اخراجات
آتے ہیں وہ بھی شامل ہوتے ہیں اور کبھی کبھی بیماری کی وجہ سے اس آدمی کو چھٹی لینی پڑتی ہے۔
اگر وہ تنخواہ دار آدمی ہے تو یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ اس کا اتنا تنخواہ کا نقصان ہوا۔ بہرحال بیمہ کمپنی نے
معاہدہ کی شرائط میں سے ہے کہ وہ ورکر کی ہوئی تنخواہ کی تلافی کرنے کی یا نہیں کرے گی۔ جہاں تک
قانونی حیثیت کا تعلق ہے تو انشورنس، انشورنس ہے اور اس میں چاہے میڈیکل انشورنس ہو یا فائر
انشورنس ہو یا میرین انشورنس ہو، اس میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہے۔ قوانین وہ سب کے ایک ہی ہیں۔

میڈیکل انشورنس میں انشورنس کرانے کے بعد طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ کمپنی اس کو ایک
انڈکٹی کارڈ جاری کر دیتی ہے اور کمپنی کچھ اسپتالوں کی لسٹ جاری کر دیتی ہے جن سے اس کا
معاہدہ ہوتا ہے کہ جب بھی آپ بیمار ہوں تو فلاں اسپتال میں جائیں۔ وہاں اس کے بعد
وہاں آپ کا علاج شروع ہو جائے گا۔ اس میں آپ کو اپنی جیب سے کوئی پیسہ نہیں دینا پڑے گا۔
اس میں بھی دو طریقے ہوتے ہیں کبھی کبھی کچھ پیسہ بھی دینا پڑتا ہے۔ عام طور پر جو اوت آف
فیسلٹیز ہوتی ہیں جن میں زیادہ پیسہ نہیں دینا پڑتا اس میں کبھی کبھی جیب سے پیسہ دینا پڑتا ہے
اور بعد میں وہ ملتا ہے۔ وہ اوت آف فیسلٹیز ہوتی ہیں وہ کچھ بیماریوں سے متعلق ہوتی ہیں کہ
جس میں مریض کو اسپتال میں داخل کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً اس کا کوئی عضو فریکچر ہو گیا ہے
میں پلاسٹر ڈال دیا اور وہ گھر چلا گیا۔ یا اس کو اپنا دانت نکلوانا ہے تو ڈاکٹر نے دانت نکال دیا یہ
دو دن ڈاکٹر نے بلایا اور وہ دانت چڑھا دیا اس کے لئے ہاسپٹلائز ہونے کی ضرورت نہیں
ہوتی۔ دوسری بیماری میں ہاسپٹلائز ہونے کی ضرورت ہوتی ہے تو جیسے ہی وہ اسپتال جاتا ہے تو
عام طور سے کمپنی یہ کرتی ہے یا اس کو جب محسوس ہو کہ اس کی تحویل ہو رہی ہے کہ اب وہ اسپتال

ہیں جانے کا ان کا وہ ذکر ہے تو چنانچہ اسے کاروبار کہتے ہیں یا تجارت سے یا تمہیں نے ذریعہ انشورنس کمپنی والے ہر کرتے ہیں اور کمپنی ان کے بارے میں کہہ دیتی ہے کہ ہاں یہ کاروبار ہے ان کا مال تو دیا جائے اس کے بعد وہ مال شروع ہو جاتا ہے۔

حل: اصل چیز میں یہ نہیں ہے کہ وہ کتنی چیز سے رقم فرق کرے بلکہ اس کا تعلق پہلے سے ہوتا ہے کسی میں ایک لاکھ کا ہوگا کسی میں دو لاکھ ہوگا کسی میں تین لاکھ ہوگا اور اس میں بھی کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آپ کو ان سارے میں سے ایک ہی رقم ملے گی یا آپ کو ایک ہی رقم ملے گی یا آپ کو ایک ہی رقم ملے گی تو یہ رقم ملنے کا اور تو پہلے ہی سے ایسا رقم ملنے کا اور کبھی کبھی پہلے ہی کا ہو جاتا ہے۔ کبھی کہتی ہے کہ اگر آپ کو ہاتھی پاس سرجری کرانی ہے تو دو ایک لاکھ میں ہزار روپے کا اپنا تاوان میں بھی اس طرح سے ہوتے ہیں کہ اس میں کتنا وقت لگے گا یہ کوئی طے نہیں ہوتا ہے کہ آپ کو دن لگیں گے یا دن لگیں گے کتنی اس کے لئے وہ طے شدہ کر دیتی ہے یہ طریقہ کار طور سے اس کے لئے اختیار کیا جاتا ہے۔

لیکن ہمارے لئے جس مسئلہ کا جہاں تک تعلق ہے تو اس میں میڈیکل انشورنس ہو یا جنرل انشورنس ہو اس کے لئے الگ الگ قانون نہیں ہے ہمارے یہاں جو قانون ہے صرف وہ ہے ایک لائف انشورنس کے لئے قانون ہے ایک جنرل انشورنس کے لئے قانون ہے اس کے علاوہ جتنے بھی انشورنس ہیں ان کو دونوں کیٹگری میں مانا جاتا ہے یا تو وہ لائف انشورنس ہوتے ہیں یا وہ جنرل انشورنس ہوتے ہیں۔ جنرل انشورنس وہ نقصان کی تلافی کا انشورنس ہے ایک حد تک جو کسی حادثہ سے نقصان پہنچا ہے اس کی تلافی کی جائے گی اس نقصان کی تلافی کا کنٹریکٹ کیا جاتا ہے اور لائف انشورنس میں پورا کا پورا جان کے جان کی قیمت طے کی جاتی ہے اس سے کوئی نقصان کی تلافی کا کنٹریکٹ نہیں کیا جاتا اس کو انشورنس کا کنٹریکٹ کیا جاتا ہے یا جان کے فوت ہونے کا یا اگر کسی حادثے میں آپ کی جان فوت ہو جاتی ہے تو آپ نے اس کا وہ تاوان

ہے کا اور جنرل انشورنس میں جتنا نقصان اور اشیاء میں ہوتا ہے اس کا تخمینہ لگایا جاتا ہے اور اس کی تلافی ہوتی ہے۔

دوسرے جنرل انشورنس اور لائف انشورنس میں ایک فرق اور بھی ہے جنرل انشورنس میں یہ ضروری نہیں ہوتا ہے لائف انشورنس میں ہے کہ وہ اس میں شامل ہوتا ہے کہ اگر آپ اس مدت کے اندر فوت ہو گئے تو فوت ہونے کے بعد آپ کے پریمیم واپس کر دیا جائے گا اور آپ کو اتنی رقم دیدی جائے گی اور اگر آپ میچورٹی تک پہنچ گئے، آپ نے اس سال کی پالیسی لی تھی اور وہ مدت پوری ہو گئی تو آپ کو اتنی رقم مل جائے گی یعنی لائف انشورنس میں اتنا ہوتا ہے کہ رقم ملنے کی یہ شرط نہیں ہوتا ہے تو اس کے لئے پچھ پریمیم زیادہ لیا جاتا ہے اس میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ رسک بھی ور (Cover) ہو جائے اور جتنا روپیہ وصول کرنے کا مخصوص ہے اس میں کمپنی اتنا روپیہ رکھتی ہے کہ ان کو اس سال کے بعد جو ملے یا ہے وہ دن کو دیدیں۔ اب اس میں پریمیم کمپنی کس طرح کرتی ہے اس کے لئے ایسے تو اوسط نکالتے ہیں جو چیز کا مال ہے کہ ایک سال میں سو آدمی میں سے ساٹھ آدمی فوت ہو جائے اور دوسرے سال چالیس آدمی فوت ہو جائے تو دو سال کا ایورج پچاس پچاس لگے گا لیکن یہ اوسط یہاں کارگر نہیں ہوتا ہے یہاں ایک اور امکانی اوسط لیا جاتا ہے اور اس کو تھیوری آف پروبیلٹی کہتے ہیں اور اسی کے حساب سے پریمیم طے ہوتا ہے اس کو پتہ رہتا ہے کہ کس رسک کو Cover کرنے کے لئے کتنا خرچ آئے گا۔ تھیوری آف پروبیلٹی یہ ہے کہ جیسے کہ ہمارے پاس چار رنگ کی چار گیندیں ہیں اور چار گیندیں یہ ایک تھیلے میں ڈال دی اور چار بار ہاتھ ڈالا ہم نے اس میں سے ایک نکال کر واپس ڈال دی، پھر نکالی، پھر واپس ڈالی پھر نکالی پھر واپس ڈالی۔ یہاں امکان یہ ہے کہ چاروں بار آپ کے ہاتھ میں سرخ آئے یا یہ امکان ہے کہ دو بار سرخ آئے یا یہ امکان ہے کہ تین بار سرخ آئے اور یہ بھی امکان ہے کہ ایک ہی بار سرخ آئے تو تھیوری آف پروبیلٹی یہ ہے کہ جتنی آپ تعداد بڑھاتے چلے

جائیں گے اس کا اندازہ ہو سکتا چلا جائے گا اب یہ سمجھنا ہوتی ہے کہ ایک سال میں کتنا نقصان ہوا، اور اس کی نقصان کی تلافی کے لئے کتنے پریمیم لینا چاہئے کہ جس سے اس کی تلافی بھی ہو جائے، دفتر کے اخراجات بھی نکل آئیں اور کچھ منافع بھی مل جائے یہ طریقہ پریمیم میں کرنے کا ہے۔

لائف انشورنس کے معاملہ چونکہ یہ لمبی انشورنس ہے، اس لئے ایک ہزار لمبی اینڈ اولپ مدت اختیار کی ہے اور وقت کی کا پریمیم اس کا وقت کے کرتی ہے کہ اس سے زیادہ پریمیم آپ نہیں لیں گے، کیونکہ یہ عوام کا معاملہ ہے کہیں معاملہ اتنا نہ ہو جائے، اس لئے گورنمنٹ اس میں اپنا دخل رکھتی ہے۔

انشورنس کے لئے کچھ قانونی اور اخلاقی اصول بھی ہیں، اس لئے آل موسٹ تمام معلومات ظاہر کر دینی چاہئے، اگر آپ کینسر کے مریض ہیں اور فارم میں لکھا ہے کہ آپ کینسر ہے یا نہیں تو آپ کو یہ صاف کرنا پڑے گا کہ آپ کینسر کے مریض ہیں اور اگر آپ نے کہہ دیا کہ میں کینسر کا مریض نہیں ہوں اور بعد میں طلاق کے لئے آپ گئے اور پتہ چلا کہ اس سے پہلے کسی آدمی نے پیک اپ کرایا تھا اور اس میں کینسر نکلا تھا تو ایسی حالت میں کمپنی پر کلیم واجب نہیں ہوگا۔ یہ کمٹمنٹ (Good Faith) اور انتہائی خلوص کا معاملہ ہے۔ اس میں ساری چیزیں بتانی ضروری ہیں اور یہ ہمارے اسلامی اصولوں سے بھی مطابقت رکھتی ہے۔ دوسرا انڈم نٹی کا اصول ہے جتنا نقصان آپ کو ہوا ہے اتنا ہی ملے گا اور اس حد تک ملے گا جس حد تک آپ نے انشورنس کرایا ہے، اور اگر کوئی نقصان نہیں ہوا تو کچھ نہیں ملے گا۔

ایک یہ کہ جو آپ کو خطرہ ہے اور اس خطرہ کا ذکر آپ نے انشورنس کے وقت کیا تھا تو اسی خطرہ سے آپ کو نقصان پہنچ جائے، اگر اسی خطرہ سے اس کے پیچھے کسی خطرہ سے نقصان پہنچتا ہے تو وہ نہیں ہوا جیسے کسی نے سفر سے لے جانے کا اپنا انشورنس کرایا اور یہی انشورنس

تھا کہ اس کے سفر سے اگر وہ جہاز میں کسی حادثے میں محفوظ رہیں بلکہ جہاز میں سفر میں گر جائیں یا زخمی ہو جائیں تو اس کو ٹھیکے کا اجر ہوا یہ کہ اس سے آگے جو جہاز جا رہا تھا اس کا ایکسیڈنٹ ہو گیا اور سفر سے والا جہاز پیچھے رہ گیا اور اس کی وہ بیس پچیس بوریاں مل گئے تو دیر لگنے سے جو اس کو نقصان ہوا تو چونکہ وہ رسک اس میں ورنیس تھا اس میں ایکسیڈنٹ کا رسک ورنیس تھا لہٰذا اس کمپنی کو وہ رسک نہیں بھرنا پڑے گا۔

اب ایک چیز یہ بھی ہے کہ انشورنس کرنے والے کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے مال کی اسی طرح حفاظت کرے جس طرح اس کا مال بغیر انشورنس کے تھا اور حفاظت کر رہا تھا یہ نہیں ہے کہ آپ نے انشورنس کرا لیا اور جو پوسیدار رکھا تھا آپ نے وہ اس پر اس کو بٹا دیا کہ مجھے اب اس کو تنخواہ دینے کی کیا ضرورت ہے، اگر کمپنی کو پتہ لگ جائے تو اب کمپنی اس کا کلیم نہیں دے گی۔

دیکھئے میں نے جیسا کہ عرض کیا کہ انشورنس کسی بھی طرح کا ہو فقہی اور قانونی مسائل کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ اس کنٹریکٹ کی نوعیت سے ہے کہ کنٹریکٹ کیا ہے؟ میں اب اس بات پہ آتا ہوں جس سے آپ اپنے فقہی مسائل طے کریں گے ابھی تک دنیا کے قانون نے اس کو کس نظر سے دیکھا ہے؟ تو عام طور سے دنیا کے قانون نے شروع شروع میں یہ سمجھا تھا کہ یہ قمار، جوئے کا شرط کا اور بازی لگانے کا کام ہے اور اس کے اندر برٹش پال کا جو فیصلہ ہے جنہوں نے جوئے کی تعریف کی ہے "الف" کو کچھ رقم "ب" والی شرط کے ساتھ دیا پڑے کہ فلاں حادثہ اگر پیش آئے تو "ب" کو وہ رقم پہنچائے گا اور اگر وہ حادثہ نہیں ہوا تو وہ نہیں دے گا اس کو کہتے ہیں کہ یہ جوئے کا کنٹریکٹ ہے، اس میں اور انشورنس میں کوئی فرق نہیں ہے، یہ برٹش کورٹ کا فیصلہ ہے (کارنن بارڈ کوٹ کا فیصلہ)۔

انشورنس کا قانون آنے کے باوجود بھی وہ کہتے ہیں کہ اس میں اور شرط لگانے میں نوعیت میں کوئی فرق نہیں ہوا اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو نیز مقاصد کے حصول کے لئے قمار

بہت ذہین کاروبار کو بھی استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ اب کیا ہم یہ کہتے ہیں کہ جو بڑا مقاصد سے حصول کے لئے ذرائع بھی جو بڑا استعمال کیے جاتے ہیں۔

دوسرے وہ یہ کہتے تھے کہ اس میں کاروبار کرنے میں وقت آ رہی ہے اس لئے غیر قانونی کہنے میں انشورنس کمپنیاں اپنا کاروبار بند کر دیں گی اور وہ کمپنی والوں کی سوسائٹی ہو گئی اور جیسا کہ میں نے کہا کہ کمپنیوں کا مقصد یہ ہے کہ جتنے زیادہ سے زیادہ لوگ انشورنس کرائیں گے اتنا ہی زیادہ کامیابی سے چلنے کا تو اس کے لئے انہوں نے ایک انشورنس انڈسٹری قانون بنایا کہ جس کو کمپنی کی ایسوسی ایشن اس کی جان سے یہاں سے ہے وہ لوگ انشورنس کرا سکتے ہیں لیکن یہ بات اب بھی وہیں ہے کہ اس کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں پڑا صرف مقصد میں فرق آیا۔ دوسری طرف وہ یہ کہتے ہیں کہ جہاں اخلاق اور اسٹیٹس میں تضاد ہو تو وہاں اسٹیٹس کی خاطر اخلاق کو تج کر دینا چاہئے تو تجارت کے معاملہ میں یہی فرق ہے کہ وہاں یہی تجارت کے معاملہ میں ہوا، یہی بنک کے معاملے میں اور یہی انرجی کے معاملہ میں ہوا۔ انرجی پہلے غیر قانونی تھی، پھر وہ اسٹیٹ انرجی کا کنسپٹ لے کر آئے کہ اگر کوئی اسٹیٹ انرجی چلاتی ہے تو اس کا جو فائدہ پہنچتا ہے اسٹیٹ گورنمنٹ کو پہنچتا ہے اور وہ پبلک پر خرچ ہوتا ہے لیکن اس میں بھی بہت ساری فیملی جب برباد ہوئی تب انہوں نے یہ اسٹیٹ انرجی بنائی۔ اسی طرح اسٹیٹس میں ہے جہاں تضاد ہوتا ہے وہاں ان کا جھکاؤ کسی قدر اسٹیٹس کی طرف آتا ہے کہ کاروبار، تجارت یہ سب چیزیں ہونی چاہئے۔ اخلاقی اگر تھوڑی بہت کوئی کمی رہ گئی تو اس کو برداشت یہ ہوئے۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے تو یہاں اخلاقیات آگے رہتی ہیں اور باقی مسائل ان کے پیچھے رہتے ہیں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

جناب احسان صاحب! وضاحت دراصل اس میں یہ ہے کہ لائف انشورنس اور کاروبار کے انشورنس پر چوتھے اور پانچویں سیمینار میں تفصیلی بحث ہو چکی ہے اور یہ تمہارے یہاں

کے مسئلہ میں ہے کہ یہ قرآنی معاملات ہیں تو ہم یہ چاہتے ہیں کہ "میڈیکل انشورنس" کے بارے میں وضاحت آئے کہ اس کے مقاصد کیا ہوتے ہیں نمبر ۱، نمبر ۲ اس کا طریقہ کار کیا ہوتا ہے اور نمبر ۳ اس سلسلہ میں سرکاری انشورنس کمپنیاں اور پرائیویٹ انشورنس کمپنیاں یہ ان دونوں کے طریقہ کار اور مقاصد میں فرق ہے؟ یا اس کا مقصد صرف تجارت اور بزنس ہے یا خدمت ہے، اس پہلو پر اگر آپ روشنی ڈالیں تو سہولت ہوگی۔

احسان الحق:

جہاں تک میڈیکل انشورنس کمپنیوں کا تعلق ہے تو اس میں سرکاری انشورنس کمپنیاں لائف انشورنس اور جنرل انشورنس کرتی ہیں اور پرائیویٹ انشورنس کمپنیاں بھی انشورنس کرتی ہیں اس میں جنرل انشورنس بھی ہے اور اس میں میڈیکل انشورنس بھی شامل ہے تو ان کے طریقہ کار میں تو بالکل کوئی فرق نہیں ہے، ایسا نہیں ہے کہ سرکار کوئی رفاہی کام کر رہی ہو اور پرائیویٹ کمپنی کوئی منافع لے کر کام کر رہی ہو۔ یہ بات ضرور سامنے آئی ہے کہ آج کل بیماریوں کے بڑھنے کی وجہ سے پریمیم کا جو تخمینہ لگایا گیا تھا، کمپنیوں کو اس سے زیادہ خرچ کرنا پڑ رہا ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ آگے انشورنس کمپنیاں پریمیم میں اضافہ کریں گی تاکہ ان کو خسارہ نہ ہو تو اس میں پرائیویٹ میں اور سرکاری میں کوئی فرق نہیں ہے، دوسرے انھوں نے یہ عرض کیا کہ وہ اپنا آئی ڈی کارڈ بنا دیتے ہیں کہ پریمیم کس طرح ہوگا اس میں وہی ساری باتیں ہیں اور اس میں جو قانونی بات ہے وہی ہے کہ ان کے پاس پریمیم کی شکل میں تو جو فنڈ جمع ہوتا ہے، ان کے یہاں چونکہ مفت زیر (L) ہے، اگر کسی شخص میں پڑا ہے تو وہ کہتے ہیں کہ جب کام پڑا ہے کوئی منافع نہیں دے رہا ہے، لہٰذا وہ اسی کو سود پر اٹھاتے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ اس کو سود پر مہینے بھر رکھا ہے، بلکہ آج کل محض ۲۴ گھنٹے کے لئے بھی مارکیٹ میں سود پر معاملہ چل رہا ہے، اس لئے اگر کوئی رقم فاضلہ (زیادہ) ہوئی تو ۲۴ گھنٹے کے لئے اس کو سود پر دے

دیتے ہیں کہ ایک قانون کی آمدنی میں سود کا حصہ ہے یعنی اور دوسرے یہ کہ اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ تیسرے وہ اس میں جو خسارہ ہوا اس کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ وہ اتفاقی امر کی وجہ سے ہوا ہے جو ہونے کا حال ہے اور اگر اس میں کوئی منافع ہوا تو یہ بھی اتفاقی امر سے ہوا ہے۔ پہلے اور آخر خرابی کرنی پڑا تو اس میں ہونے کا آ گیا۔

اب میں اسلامی انشورنس کے بارے میں بتاتا ہوں۔ اسلامی انشورنس کا طریقہ یہ ہے کہ اس میں نفع اور نقصان دونوں پر تقسیم ہونا ہوتا ہے۔ اس میں کچھ کوئی ایسی نہیں ہے کہ اس کا نفع اور نقصان ہو اور اس کوئی طریقے سے یہ ہو سکتا ہے۔ ایک تو فنڈ کے طریقے سے۔ ایک ادارہ ہے جس میں چالیس پچاس ہزار افراد ہوتے ہیں اس ادارے کوئی فنڈ قائم کر لیا اور خود ہی اس کا انتظام کیا اور اس میں یہ طے کر لیا کہ سال میں جتنے لوگ فوت ہو جائیں گے سب میں وہ فنڈ تقسیم ہو جائے گا تو یہاں جو پریمیم فکس ہو گیا ہے ان کی طرح سے لیکن ملنے والی رقم جو ہے وہ فکسڈ نہیں ہوتی ہے اور یہ تعاون کی صورت (ازم ے) میں آتا ہے کہ ایک فنڈ ہم نے جمع کر دیا اس سے ہمیں کوئی فائدہ نہیں اٹھانا ہے۔ بس یہ طے کر لیا کہ اگر کوئی غریب بیمار ہو یا فوت ہو تو اس فنڈ میں سے پیسہ ان کو دیا جائے گا۔ یہ بالکل رفاہی کام ہے اس میں کوئی اپنا فائدہ نہیں ہے۔

اسلامی انشورنس:

دوسرے یہ کہ اس فنڈ کو اگر خود ہم نہیں چلا پاتے اور فنڈ جمع ہو گیا اور کاروبار بہت زیادہ بڑھ گیا تو اس کے لئے ہم کوئی فنڈ آپریٹر رکھیں جو کہ اچھی طرح ہمارے فنڈ کا انتظام کر لے۔ اب یہ آپریٹر دو طرح سے کام کر سکتا ہے۔ وکالت کے طریقے سے کام کر سکتا ہے۔ اس کو ایک فکسڈ کوئی تنخواہ مقرر کی جا سکتی ہے۔ دوسرا اس میں خود مضاربت کا پہلو ہے تو اس کو تجارت مضاربت کے اصول پر اختیار کیا جا سکتا ہے۔ یہاں وہ اس کے منافع میں شریک ہو جائے گا اور وہ مضارب بن جائے گا اور اگر اس کو تعاون کی شکل میں دیکھا جائے تو آپریٹر سوسائٹی کی شکل

میں بھی قائم کیا جا سکتا ہے، جو کہ اپنے پالیسی ہولڈر کے لئے کام کرے، اس کے علاج و معالجہ کے لئے کام کرے، اس کا مال سے کوئی فیادہ یا نہ ہو، کمپنی کی شکل میں بھی ہو سکتا ہے، یہ کمپنی اپنے مہلائی کے لئے پالیسی جاری کرے اور انہیں کے علاج و معالجہ کے لئے جاری کرے، اور اگر یہ سوچا جائے کہ یہ تجارت میں انوسٹ کیا جائے تو یہاں مضاربت کی شکل میں بھی کیا جا سکتا ہے، اس پر آپ لوگ غور کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگر کوئی سوال ہو تو بتائیں۔

عبدالحنان چاندنا:

میں سب سے پہلے میڈیکل انشورنس کی دو شکلوں میں تعریف پیش کروں گا، انشورنس ایک ایسی رہائی اور ایک ایسا کنٹریکٹ ہے جو کو آپریٹو کی بنیاد پر جو انشورڈ ہوتے ہیں وہ لوگ اس میں انوالو (شامل) ہوتے ہیں اور ان کے خسارے کو کم سے کم کرنے کی کوشش کرتا ہے، یعنی جو خسارہ ہونے جا رہا ہے یا جس خسارہ اور نقصان کے ہونے کا امکان ہے اس خسارے کے امکان کو آپسی تعاون سے بانٹنے کی کوشش کرتا ہے کہ اگر ہوا تو پورا کیا جائے گا اور اگر نہیں ہوا تو اس کی کوئی بھرپائی نہیں ہوگی وہ سوفت ہو گیا ختم ہو گیا۔

انشورنس کے لئے پانچ چیزوں کا ہونا ضروری ہے:

۱- انشورنس یعنی جس کا انشورنس کیا جا رہا ہے، انشورر جو انشورنس کر رہا ہے سب حقیقت میں ہمارا میڈیکل انشورنس، انشورڈ ایمنٹس یعنی علاج، اور رسک یعنی بیمار ہو جانے کا خطرہ یہ پانچ چیزیں ہونے بہت ضروری ہیں میڈیکل انشورنس میں۔ آج چونکہ بہت زیادہ بیماریاں ہوگئی ہیں جو اپنی بیماریوں سے خوفزدہ ہو گئے ہیں تو اس واسطے "میڈیکل انشورنس" کا چلن بھی عام ہو گیا ہے، میڈیکل انشورنس کسی دوسرے کے لئے بھی کرایا جا سکتا ہے، مثال کے طور پر میں اپنی بیوی کا میڈیکل انشورنس کروا سکتا ہوں، اپنی بیوی میں، انشورڈ میری بیوی ہے،

پر چوز میں ہوں انشورنس سے بچتے ہیں "ایک نرسہ سے سنا تھا پر چوز" تو پانچ لے جائے تو چھ لے بھی ہو سکتے ہیں یعنی پانچ کو کوں کی موجودگی بہت ضروری ہے اب انشورنس آدمی اپنی ذات پر بھی یعنی اپنے لئے کروا سکتا ہے، خاندان کے لئے بھی کروا سکتا ہے اور اپنے ادارے کے تمام افراد کے لئے بھی کروا سکتا ہے، یہ انشورنس ایک سال کی مدت کے لئے ہوتا ہے ایک سال میں اوسط واقعہ پیش نہیں آیا تو انشورنس کے لئے ادا کی گئی وہ رقم سوخت ہو جاتی ہے۔ اب اس کا کوئی کلیم نہیں ہے کا جیسے عام جنرل انشورنس میں ہوتا ہے، لائف انشورنس میں ایسا نہیں ہوتا۔ یونکہ لائف انشورنس ہمارا موضوع نہیں ہے اس لئے ہم لائف انشورنس کی بات ہی نہیں کر رہے ہیں۔

"میڈیکل انشورنس" میں ہمارے احسان صاحب نے ایک بات بتائی تھی Al most Good Faith) کوئی آدمی اگر پہلے ہی سے بیمار ہو اس کے ساتھ رسک زیادہ ہے یعنی جو پروبلٹی کی بات احسان صاحب بتا رہے تھے اس میں تھوڑا سا اور واضح کر دوں کہ اس کے بیمار ہو جانے کے امکانات زیادہ قوی ہیں، کوئی آدمی کینسر کے مرض میں مبتلا ہے اس کے بیمار ہونے اور اسپتال جانے کے چانسز زیادہ ہیں، کوئی آدمی ذیابیطس ہے اس کو کسی بھی بیماری کی وجہ سے زیادہ پریشانی ہونے کے امکانات زیادہ ہیں تو جیسے جیسے بیماریوں کی کے ساتھ زیادہ ہوں گی اس کے لئے انشورنس کا پریمیم بھی زیادہ ہوگا۔ یہ خاص قسم کے مرض کے اپنی ایک حد پار آ جانے کے بعد اس کا انشورنس ہی نہیں ہوگا۔ یہ میڈیکل انشورنس کے لئے تین باتوں کا ہونا بھی ضروری ہے۔ ایک تو بیمار ہونا ضروری ہے، متعینہ مدت کے اندر بیمار ہونا ضروری ہے، علاج ہونا ضروری ہے، مریض کا اسپتال میں جانا ضروری ہے اور مریض کے لئے دوا کھانا بھی اور فرمانی بھی ضروری ہے، اگر کوئی کلیم نہیں ہے تو وہ ساری رقم سوخت ہو جائے گی، جو انشورنس کی رقم بیمار ہونے کی صورت میں ملے گی وہ ادا شدہ رقم سے کہیں زیادہ ہوگی بشرطیکہ وہ سوخت ہو جائے جو پچاس کی ہو، جیسے انشورنس کرایا جائے گا، یعنی جس آدمی کی اصلی درجہ میں بیماری اس کا اصلی درجہ کا

پریمیم بھی ہوگا تو دونوں کا ایک دوسرے سے براہ راست رابطہ اور تعلق ہوگا، پھر مسائل ایسے ہیں جہاں پر انشورنس لازمی قرار دیا گیا ہے، بغیر میڈیکل انشورنس کے کوئی رہ ہی نہیں سکتا، مثلاً ایسے ہیں کہ وہاں پر اگر یہ جائیں تو ہمیں میڈیکل انشورنس کرانے ہی جانا ہوگا، اگر میڈیکل انشورنس نہیں کراتے تو ہم جا ہی نہیں سکتے داخل ہی نہیں ہو سکتے۔

کل کریڈٹ کارڈ سے متعلق بات آئی تھی اس میں یہ بات ہم سب کے ذہن سے نکل گئی کہ وہ کل کی بات سے بھی متعلق ہے اور آج کی بات سے بھی جو کریڈٹ کارڈ بینک سے جاری کئے جاتے ہیں اس میں میڈیکل انشورنس کی سہولت بھی شامل ہوتی ہے، بشرطیکہ مثلاً فلاں فلاں حالتوں میں ہم کو ایفائی نہ کریں، تو کیا فلاں فلاں چیزوں کے لئے ہم کو میڈیکل مل جائے گا تو میڈیکل انشورنس سے متعلق جو دوسری باتیں اس وقت میرے خیال میں اس میں اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے، اگر مزید اس میں کوئی سوال ہو تو اس کا جواب دینے کے لئے ہم ہیں۔

مفتی زاہد علی صاحب:

میرا ان دونوں حضرات سے سوال یہ ہے کہ سرکاری جو ملازمین ہوتے ہیں ان کے لئے سنٹرل گورنمنٹ یا اسٹیٹ گورنمنٹ کی جو اسکیم ہوتی ہے اس کو میڈیکل انڈنس اسکیم کہتے ہیں اس کا نام انہوں MAS رکھا ہے، غالباً اس کو میڈیکل انشورنس تو نہیں کہتے ہیں لیکن اس میں جو ملازم کی ان کی تنخواہ کے اعتبار سے ہوتا ہے، مثلاً کوئی پوسٹ گریجویٹ ملازم ہے اس کو تین ہزار روپے کے حساب سے تنخواہ ملتی ہے تو وہ پچیس روپے دیتا ہے، ایک جو کوئی ریڈر ہے وہ تیس ہزار روپیہ تنخواہ پاتا ہے تو وہ تیس ہزار کے حساب سے ڈیڑھ سو یا دو سو روپے دیتا ہے، کوئی پروفیسر ہے تو وہ ڈھائی سو یا تین سو روپے دیتا ہے، اور اس کے لئے پورا کور بنا دیا جاتا ہے، اور بیماری ہونے کی شکل میں سب کو یکساں طور پر اس سے فائدہ ہوتا ہے، جہاں جتنی ضرورت ہوتی ہے اس کے مطابق اس میں یہ تعلق بات ہے کہ جو پیسہ جمع ہوتا ہے وہ اس کے مقابلہ میں نہایت کم ہوتا ہے، جتنا

پیسہ اس میں دیا جاتا ہے اور یہ سب یقینی معاملہ ہے اس میں کوئی معاملہ ایسا نہیں ہے کہ سرکار اس پیسے کی جمع پونجی کرتی ہے، اگر سرکار اس کی جمع پونجی کرتی ہے تو اس کو دیا جائے یعنی مثلاً میں ایک کروڑ روپیہ جمع ہوئے سب لوگوں کے ہاں سے کسی خاص پیداوار کی یا کسی کانج یا کسی فیکٹری جو کسی انڈسٹری میں کل ملا کر دس کروڑ روپیہ خرچ ہوا تو میں ایک کروڑ روپیہ ماں کے افتتاح نے دیا اور ایک کروڑ اسی لاکھ انہوں نے دیا، لیکن سب کا پیسہ اس میں شامل ہے، پچیس روپے والے تین سو روپے والے کو ڈھائی سو روپے والے کو یکساں طور پر طاقت کی بدولت حاصل ہے، جبکہ سب کا معاملہ ایک دوسرے سے مختلف ہے، اور روپیہ تنخواہ کے ساتھ ساتھ دیا جاتا ہے، کوئی اگر اس کا کمیشن بنانا چاہے تو اپنے طور پر پیدا کر سکتا ہے۔ اس کے علاوہ دو طرح کے اور یہاں معاملات ہیں ایک مچیوئل فنڈ یونٹ انشورنس کمپنی اسکیم ہوتی ہے جس کے اندر عجیب و غریب صورت حال یہ ہے کہ اگر کسی کا انتقال دو دن سروس ہو جائے گا تو اس کو پوری رقم مثلاً اگر ایک لاکھ کا اس کا انتقال ہوتا ہے تو اس کو دو دن کے ایک لاکھ روپیہ جب بھی دیں ایک دو تین پانچ سال میں انتقال ہو جائے لیکن اگر وہ پوری زندگی نے کا تو اس کو کل چالیس ہزار روپے ملیں گے اور انتقال کرے گا تو ایک لاکھ روپیہ ملے گا، جب کہ ایک سو تیس روپے سب کو دیتے ہیں، جو اوائیگی ہوگی وہ چالیس فیصد ہوگی اور جو رقم ہوگا اس میں دو صد فیصد پائے گا، چاہے اس نے کتنا ہی کم جمع کیا ہو، اس کے علاوہ بھی اور کئی اسکیم ہے۔

احسان الحق:

اس میں میں اپنا ذاتی تجربہ بتاتا ہوں کہ بینک میں ہمارے یہاں ایک ایسی اسکیم تھی دو ایک سو تیس روپے ایک سال میں لے جاتے تھے اور اس میں بھی کوئی فائدہ ہوتا تھا، اس میں میں نے خود ہی اپنی پالیسی سرنڈر کرائی، میں نے اسٹیٹ بنک سے کرائی، تقریباً دو ہزار روپیہ کا اس اسکیم سے فائدہ اٹھایا، تو اس میں وہ ایک سو تیس روپے دیتے تھے، لیکن وہ ایک سو تیس روپے میں

انشورنس کمپنی کا کام نہیں چلتا، یہ جو میڈیکل اسکیم ہوتی ہے وہ بینک نے اپنے طور پر چلائی ہوتی ہے، اس میں کوئی کمپلیکیٹڈ بات نہیں ہوتی۔

کروپ انشورنس نے نئے ضرورت مند کمپنی سے رابطہ کر لیتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ اس میں جو ہائر لیول آفیسرز کے دوران سروس یہ فیصلہ ہوتا ہے کہ ریٹائرمنٹ کے بعد ہیلتھ کوئی ایسی اسکیم بنا کر دے دے تو اس میں فائدہ ہو جائے گا تو اس میں انشورنس کمپنی نے رابطہ کیا گیا تو اس میں جہاں ہم ایک سو تیس روپیہ دیا کرتے تھے اس نے تین ہزار کی زائد کہ تین ہزار روپے سالانہ میں کر آپ دیں تو ہم اس کی ذمہ داری لیں تو یہ سمجھئے کہ باقی جو فرق ہے ایک سو تیس روپیہ اور تین ہزار کا، وہ جب بینک نے بھر دیا، بالکل یہی معاملہ گروپ انشورنس کا ہے کہ بہت سارا پریمیم جو ہے وہ ادارہ خود دیتا ہے اور تھوڑا پریمیم وہ اپنا دیتے ہیں۔

مولانا مفتی امدین غازی:

اصل میں یہ جو سوال نہ آیا تھا اور اس میں جو صورت مسئلہ کی وضاحت کی گئی تھی اس صورت میں مسئلہ کو ماہرین کے ذریعے جو مسئلہ طے چاہتے تھے وہ ہماری مدد کے خلاف ہوئی وہ ہماری چیز نہیں نکلی۔ انشورنس کے سلسلہ میں تو ہمارا موقف واضح ہے متفق علیہ ہے۔ اس نے بعد پھر میڈیکل انشورنس کے سلسلہ میں ہمیں دوبارہ دیکھنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی؟ اس بارے میں جو جواب سامنے آ رہا تھا سوال نامے سے وہ یہ کہ یہ تجارتی اور شخصی کے بجائے رفاہی اور خدمت کی اسکیم ہے، اب چونکہ مقاصد میں فرق ہو گیا اس لئے اس موضوع پر غور کیا جائے ورنہ اس موضوع پر غور کرنے کی بھی ضرورت نہیں تھی۔ لائف اور دوسرے انشورنس کی طرح اس کا بھی وہی فیصلہ تھا تو یہ جو نیا ری نوعیت کا فرق سامنے آیا ہے اس نے کیا واقعی ہے یہ ماہرین سے میری گذارش ہے کہ وہ یہ بتائیں کہ واقعی جو سرکاری انشورنس کمپنی ہے وہ تجارتی ہے، تجارتی نہیں ہے اور جو پرائیویٹ کمپنیاں ہیں کوئی فارمی ہیں وہ بھی اتنے مقصد اور شرائط میں چلا رہی ہیں کہ

ابھی گویا فی الوقت رفاہی اور مستقبل میں ہوسکتا ہے کہ اس کے لئے دو نفع کا سامان بنے جو جواز دیا گیا، ایک بات تو یہ ہے، دوسری چیز یہ کہ سوال نامہ کے صورت مسئلہ میں یہ بات بھی تھی کہ بعض دوسرے ملکوں سے میڈیکل انشورنس ضروری ہوتا ہے، لیکن کیا خود ہندوستان میں بھی بہت ساری ملٹی نیشنل کمپنی میں ملازمت کے لئے میڈیکل انشورنس کو کرانا لازم ہے، میرے علم کے مطابق بہت ساری ملٹی نیشنل کمپنی میں ہندوستان کی میڈیکل انشورنس تو کرانا ضروری ہے اور ہندوستان کی یونیورسٹیز میں ایڈمیشن کے لئے بھی میڈیکل انشورنس کرانا ضروری ہے تو کیا صورت ایسی ہی ہے؟

مفتی زاہد علی:

اس میں بہت سے وہ لوگ جو پیشہ سے وابستہ ہیں ان کو الگ سے اس کا پیسہ بھی ملتا ہے مثلاً ہمارے یہاں ایک صاحب میڈیکل اخذ میں سات سو روپیہ اور پھر اس کے مقابلہ زیادہ ملتے ہیں ان کو اور ساتھ میں اس کا میڈیکل انشورنس بھی ہوتا ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

ایک وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ہمارے مولانا محی الدین غازی صاحب کے سوال کے پس منظر میں کہ سوال نامہ میں ایسی کوئی بات ذکر نہیں ہے، یا کوئی جواز کا رخ بھی اختیار نہیں کیا جاتا ہے، ایسا ہے کہ عالمی سطح پر جو مختلف اکیڈمیاں ہیں، انھوں نے مسئلہ تامین پر اور تامین صحی پر الگ الگ بحثیں کی ہیں اور تامین صحی کے مسئلہ پر رائے منقسم ہے بہت سے ملکوں میں، تو اس پس منظر میں یہ سوال نامہ ہے، ذرا اس میں انہیں ماہرین کے جو سوالات کئے گئے تھے اس کی روشنی میں یہ لکھا گیا تھا کہ واقف کار لوگوں کا کہنا ہے کہ میڈیکل انشورنس کا شعبہ مسلسل اور بہت زیادہ خسارہ میں چل رہا ہے، حکومت اس کو اس تصور سے چلا رہی ہے کہ عوام کو سماجی تحفظ حاصل

ہوگا ان حضرات کی بات نقل کی گئی تھی اور ایک بنیادی فرق تو سمجھ میں آتا ہے کہ ہیلتھ انشورنس میں رہا یہ بھی ہے کہ وہ زندگی بھر وہ صحت اس کی اس درمیان واقع نہیں ہوئی تب بھی اس کے بعد اس کو قسط ملتی ہے اور میڈیکل انشورنس کا مسئلہ ہوتے اس میں قسط کا معاملہ ضروری نہیں رہتا ہے اس لئے اس مسئلہ میں تھوڑا اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس پس منظر میں یہ سوال رہ گیا ہے کہ ایڈیٹر کی اپنی ذاتی رائے کیا ہے آپ حضرات جو فیصلہ کریں گے وہی ایڈیٹر کی رائے ہوگی۔

مفتی شبیر علی گجراتی:

یہ بڑی عام ہے اور بہت زیادہ مشہور ہو گئی ہے ہمیں اس پر سوچنا چاہئے کہ رہا کی تعریف میں یہ سب صورتیں آتی ہیں یا نہیں رہا عقد میں تراضی طرفین سے تعین ہو اور اس پر زائد ہو اس زیادتی کا نام ہے بہت سی ایسی صورتیں رائج ہوگئی ہیں کہ جن میں تراضی طرفین نہیں ہوتا ہے ایک طرف رضامندی ہوتی ہے تو دوسری طرف نہیں ہوتی تو جب دوسری طرف رضامندی نہیں ہے وہ مجبوراً قبول کر رہا ہے تو اس واسطے رہا کے اعتبار سے کہہ رہے ہیں اس پر علماء کرام کو سوچنا چاہئے کہ رہا کی تعریف میں یہ سب صورتیں آتی ہیں یا نہیں ایک عقد میں دین میں اور رضامندی طرفین میں جو زائد ہے وہ فضل رہا ہے تو بدلی کی صورت میں رہا کے تحقق کے لئے رضامندی طرفین سے ہونا چاہئے اور اگر ایک طرف مجبور ہے تو اس کو شریعت میں رہا نہیں کہتے ہیں یہ ہے میرا خیال ہے۔

مفتی اقبال احمد قاسمی:

میڈیکل انشورنس کی قانونی تصیبات میں یہ بات آچکی ہے کہ میڈیکل انشورنس کرانے کا مقصد علاج و معالجہ کرانے کی مشکلات سے بچنا ہے اتنی سہولتوں سے

سے استفادہ کی راہ میں رکاوٹ انشراح کی ضرورت ہے۔

اس سلسلہ میں اختر صاحب نے معاملے کی بابت شرعی حکم کے حوالے سے یہ بات پیش کی ہے کہ معاملہ میں شریعت نے ممنوعات و محرمات سے اجتناب کے لئے رحمی کے اور انسانی زندگی کے تحفظ اور اس کی صحت کے پیش نظر بہت سے مواقع میں جو چیزیں جو جائز رکھا ہے اضطرار کے اعتبار سے ممنوع ہے۔ مثلاً خون کی بیماری میں مبتلا کے لئے دوا کے طور پر خنزیر کی چربی کی اجازت دی گئی ہے اور اس طرح رحمی چیز حرام ہے ممنوع ہے لیکن خارش کی وجہ سے اس کو پہننے کی اجازت ہے۔ اور اسی طرح یوسف کے لئے پیشاب کا پینا حرام ہے لیکن اگر کوئی طبیب کسی مسلمان طبیب نے اس میں شفا یابی کی اطلاع دی ہو اور جو چیزیں میں اس کا بدل نہ ہو۔ اسی طرح معاملہ میں شریعت کی اس نرمی کا بھی تقاضا ہے کہ مذکورہ انشراح میں مسلمانوں کو استفادہ سے محروم نہ رکھا جائے اور خرابی بھی ہے لیکن معاملہ کا یہ طریقہ مشکل آسان بنا دیتا ہے تو اس کو جائز قرار دیا جانا چاہئے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

(۱) مولانا اقبال صاحب نے اصل پہلو کی طرف توجہ دلائی ہے لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ ضرورات تبیح المحظورات میں ضرورات سے ضرورات واقعہ مراد ہے یا ضرورت محمولہ وہ ضرورت جو فی الفور واقع ہو چکی ہو اس سے محظورات کا جواز پیدا ہوتا ہے یا وہ ضرورتیں جو عام طور پر پیدا ہو سکتی ہیں ان کا بھی جواز اس کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے یا یہ غور طلب مسئلہ ہے میرے خیال میں اس سے مراد وہ ضرورتیں ہیں جو واقع پذیر ہو چکی ہوں۔

۲- ایک نکتہ اس میں اور زیادہ بحث آیا ہے حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب کی تحریر سے یہ بات میں ضروری ہے کہ ایسا معاملہ جو واقعی بطور قمار نہ ہو اور ایک طرف سے ہو

اور اس میں جہاں انشورنس کرانے پر آدمی مجبور ہے تو ایک طرف سے تو رضامندی پائی جاتی ہے اور ایک طرف سے رضامندی نہیں پائی جاتی ہے، تو اس سلسلہ میں یہ عرض ہے کہ ایجاب وقبول کے لئے دل کی آمادگی کے ساتھ کرنا، فقہاء کی اصطلاح میں ایجاب وقبول میں جو رضا مراد ہے، اس میں دل کی آمادگی ضروری نہیں ہے، الفاظ وکلمات کے ذریعہ یا کسی دستاویز پر دستخط کے ذریعہ اگر آپ نے بظاہر چاہے کسی مجبوری ہی کی وجہ سے اپنی رضامندی کا اظہار کر دیا تو ایجاب وقبول کا تحقق ہو گیا، اور اگر اس نے اگر کسی مجبوری سے کیا ہے تو گناہ گار نہیں ہوگا، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ چیز یں رہا کے تحقق میں مانع نہیں ہوگی، ایسا خیال ہوتا ہے۔

مولانا سعید الرحمن:

حضرات ماہرین نے جو یہ رائے پیش کی کہ "لائف انشورنس" میں جمع کی جانے والی رقم، اور صحت انشورنس میں جمع کی جانے والی رقم میں کوئی فرق نہیں ہے، ڈوبنے یا ضائع ہونے کے اعتبار سے تقریباً دونوں متحد ہیں، اس لئے یہ بات تو طے ہونی چاہئے کہ یہ جمع کی جانے والی رقم جو ہے، یہ خود اس حد تک جائز ہے؟ سب سے پہلے تو یہ مسئلہ ہے، اس کے بعد آپ نے یہ بات کہی کہ ایک دفع ضرر موہوم کے لئے ارتکاب محظور فوری طور پر کیا جائے گا، یہ بات تو شرعاً درست نہیں ہونی چاہئے؟ تیسری بات یہ میرے ذہن میں آرہی ہے کہ شیخ عبد الحق محدث دہلوی نے لکھا ہے "التداوی لیس بواجب" تو کیا اس حوالہ سے ہر آدمی کے لئے ہر حال میں تداوی واجب ہے؟ اگر ہر حال میں واجب نہیں ہے تو احکامات میں فرق ضرور ہونا چاہئے، جب تداوی ہی لازم اور واجب نہ ہوگی تو پھر انشورنس کا مسئلہ ایک مشکل مسئلہ ہوگا، وہاں تک پہنچنے کے لئے افراد کے اعتبار سے احکامات بھی مختلف ہوں گے، یہ دو تین اہم باتیں میرے جو ذہن میں تھیں، اسی طرح شامی میں ایک جزیہ یہ بھی ہے کہ شوہر پر بیوی کا طلاق کرانا واجب نہیں، حالانکہ اور نفقات تو واجب ہیں، تو وہ اطلاق بھی واجب ہونا چاہئے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

میرے خیال میں یہ ایک مستقل موضوع ہے کہ شوہر سے زوجہ کو طلاق دینے کا حق ہے یا نہیں، اور اس وقت ہمارے زیر بحث بھی نہیں ہے، اور ہمارے مولانا سید احمد صاحب نے جو بات کہی کہ طلاق واجب نہیں ہے، اس کا مقصد فقہاء کے بیان میں یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے طلاق نہیں کردیا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو وہ اس کی وجہ سے گناہ گار اور قاتل نفس نہیں سمجھا جائے گا لیکن یہ تو حقیقت ہے کہ اگر زیادتی پیدا ہو چکی ہو تو اس کے لئے بعض محرمات سے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

الحمد للہ یہ علمی محفل ہے، اور ایسے مواقع بہت کم آتے ہیں کہ اس طرح کی محفل میں علمی مباحث سامنے آئیں، ایک طرف تو فقہاء نے یہ بات کہی ہے کہ طلاق دینا جائز ہے، مباح ہے، لیکن اس کے بعد یہ بھی لکھتے ہیں کہ نصوص اور فقہاء کی تصریحات کی بنیاد طلاق سے باب میں بہت سی محرمات کی گنجائش دی گئی ہے، مسئلہ یہ ہے کہ جو احکام شرعیہ ہے مدار ان اور اس کے جو مراتب ہیں اس کے اعتبار سے احکام دیئے جاتے ہیں، طلاق دینا جائز ہے تو قابل بحث چیز ہے، خاص طور سے یہ کہ بیوی کا طلاق شوہر کے ذمہ ہے یا نہیں، مجھے یاد پڑتا ہے ایک تفصیلی بحث حضرت قاضی صاحب کی اس موضوع پر آئی تھی، لیکن چونکہ مسئلہ یہاں پر وہ طلاق میں جان کی حفاظت کا ہوتا ہے، اور جہاں صورت حال یہ ہوتی ہے کہ ایک طلاق سے جان کا بچنا ممکن ہوتا ہے اور اس میں سے اعتدال کرنے سے جان کے فوت ہونے کا خطرہ ہے، خطرہ لاحق ہونے کا خطرہ ہے، تو ایک طرف ان کا مباح کہتے ہیں، دوسری طرف کہا ہے اس کی خاطر اس طرح کے محرمات کے استعمال کی گنجائش دی ہے، اس طرح سے کہیں خود کہتا چاہتے ہیں کہ طلاق مباح کہنے کی بنیاد پر ہم سمجھتے ہیں کہ اس کی اہمیت بہت کم ہوگئی ہے، یہ قابل غور چیز ہے، یہ بات

نہیں ہے۔

شریعت میں جو ضروریات ہیں، حاجیات ہیں اور تحسینیات ہیں، اس کا تعلق بھی ضروریات سے ہے، جیسے نفس انسانی کی بقا، دین کی بقا، اس لئے یہاں اس کو ضروریات قرار دیا گیا ہے۔ اب ایک مسئلہ دیکھئے تصویر کا ہے، ہم اس کو حرام سمجھتے ہیں اور ہم نفلی حج کرنے جاتے ہیں، حج فرض کی بات نہیں کر رہا ہوں نفلی حج کرنے کے لئے تصویر کھنچواتے ہیں اب یہاں غور کرنے کی بات ہے کہ ایک طرف تو نفلی حج کرنا ہے، واجب و فرض نہیں ہے، لیکن تصویر کھنچوانا جو کہ حرام ہے، پھر بھی تصویر کھنچوانے کا ہم ارتکاب کر رہے ہیں تو ہمارے لئے غور کرنے کی یہ بات ہے کہ ہم مقاصد شریعت کی علامہ شاطبی نے جو تحسینیات کہیں ہیں اس کو سامنے رکھ کر زیر بحث مسئلہ پر غور کریں، بہر حال وقت مختصر ہے، اس لئے اس وقت اس پر زیادہ گفتگو نہیں ہو سکتی ہے۔

انشورنس کے تعلق سے جو بات مولانا قاسمی صاحب نے کہی ہے وہ بھی قابل غور ہے کہ بہر حال علاج معالجے کے باب میں شریعت نے بہت چھوٹ دی ہیں، تو اگر صورت حال یہ ہو جیسا کہ میں نے یہ بات عرض کی کہ امریکہ اور یورپ وغیرہ کے بعض ملکوں میں ہے، جہاں انشورنس کے لزوم کی بات ہے، وہاں لزوم کی بات ہوگی لیکن جہاں لزوم نہ ہو لیکن عملاً علاج اتنا گراں ہو گیا ہو کہ وہاں پر گویا مطرلیقے سے بغیر انشورنس کے بغیر علاج کا امکان نہ ہو سخت تنگی کا باعث ہوتا ہو تو ان ملکوں میں ظاہر بات ہے کہ یہ تو ہم قابل اسلامی انشورنس جیسے کا تصور پیش کریں اور اس کو عملی شکل دیں یا پھر انہیں میں کوئی ایسی راہ تلاش کریں جس میں مشکلات کا حل ہو، افسوسناک بات یہ ہے کہ جو چیزیں ہمیں مل رہی ہیں اور ان میں ناجائز پہلو بھی شامل ہیں، اس کا متبادل شرعی حکم بیان کرنے کے عملاً اس کو ہمیں برتنا چاہئے اور اس کو سماج میں نافذ کرنا چاہئے، یہ نہیں ہو پا رہا ہے، چاہے اسلامی بینکنگ کی صورت میں ہو، انشورنس کے تعلق سے ہو

بہرحال یہ تعاونی جذبے کے ساتھ اس طرح کا اگر کام کیا جائے تو کچھ اس خیر ہمت ہیں اور کام شروع کریں تو ہو سکتا ہے کہ کام پھیلے اور امت کو بہت بڑا فائدہ حاصل ہو۔ یہ گفتگو علامہ ہی ہے اس میں اس طرح کے مباحث آئیں گے اور فائدہ ہوگا انشاء اللہ۔

الشیخ عبدالقادر العارفی:

اس وقت جو ہمارے علماء اور مشائخ کی طرف سے "میڈیکل انشورنس" کے موضوع پر قیمتی مناقشات، بحثیں اور عرض مسئلہ کی شکل میں مقالات کا خلاصہ پیش کیا گیا مفید اور علمی بحثیں تھیں، اللہ تعالیٰ تمام حضرات کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ ہمارے یہاں ایران میں "صحت بیمہ" حکومت کی طرف سے لازمی نہیں ہے، مگر وہاں پر جو اشاری ہے وہ یہ کہ عام طور پر جو لوگ بیمار پڑتے ہیں اور کسی ایسی بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں وہ سرکاری شفاخانوں سے رجوع ہوتے ہیں، بیمار شخص ایک دن، دو دن وہاں رہتا ہے تو اس کے اخراجات ایک ایک لاکھ تک پہنچ جاتے ہیں، بسا اوقات ان بیماریوں کی وجہ سے مہینہ اور دو دو مہینے اسپتال میں رہنا پڑتا ہے، اگر بحکم خداوندی شفایاب ہوتے ہیں تو بھی اور اگر کسی کا وہیں وقت موعود آجاتا ہے اور وہاں سے جسد خاکی لانے کی نوبت آتی ہے تب بھی دونوں صورتوں میں جب تک شفاخانوں کے ذمہ داران اپنے ضابطے کے مطابق پوری رقم وصول نہیں کر لیتے لاش تک نہیں لانے دیتے، اور ان اخراجات کی مثال لاکھوں بعد اس لاکھ تک ہندوستانی کرنسی میں پہنچ جاتی ہے۔

ان مالی دشواریوں اور اس قدر گراں علاج کے بار کو لوگوں سے کم کرنے اور اس باب میں لوگوں کو آسانیاں فراہم کرنے کے لئے اسلامک فقہ اکیڈمی جماعت اہل سنت ایران کے علماء نے آج سے پانچ سال قبل اپنی فقہی نشست رکھی اور بحث و مناقشہ اور غور و خوض کے بعد "میڈیکل انشورنس" کے جواز کا اجتماعی فتویٰ دیا "للأهل هذه هاك نكلم العلماء

والشيوخ في هذا الموضوع قبل خمس سنوات في إحدى البرامج الفقهية التي تم تنظيمه من قبل مجمع الفقه الإسلامي لأهل السنة في ايران وتكلموا في هذا الموضوع، وافتوا بجواز هذا أي لهذه الضرورة"۔

جہاں تک انشورنس کی دوسری اقسام کا تعلق ہے جیسے گاڑی وغیرہ کا انشورنس، تو اس کے بھی جواز کا فتویٰ ضرورت کی بنا پر ہمارے یہاں کے علماء نے دیا ہے، "فهذا أيضا افتى بجوازه لأجل الضرورة" کیونکہ حکومت نے یہ قانون بنا رکھا ہے کہ بغیر انشورنس کے کسی بھی شخص کو گاڑی چلانے کی اجازت نہیں ہے، اس کو اضطراری یا غیر اختیاری، یا اجباری انشورنس بھی آپ کہہ سکتے ہیں۔

انشورنس کی تیسری قسم ہے جسے ہم "اجتماعی انشورنس" کہتے ہیں، جس کی شکل یہ ہے کہ حکومت کی طرف سے یہ اعلان ہے کہ جو شخص اپنا انشورنس کرانا اور حکومت کی اس پالیسی سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہے، وہ آئے اور اپنا انشورنس کرائے، اور عمر کے جس مرحلہ میں ہے اسی حساب سے پریمیم جمع کرائے۔ پالیسی کے حساب سے اگر اسی درمیان موت واقع ہوگئی تو انہیں حکومت متعین رقم اس کے ورثاء کو دے گی اور طبعی یا حادثاتی موت واقع نہیں ہوتی تو ان کے پیسے انہیں واپس ملیں گے، یہ مسئلہ ایران میں علماء کے درمیان زیر بحث ہے، میں آپ حضرات سے یہ امید کرتا ہوں کہ اس پر بھی آپ حضرات روشنی ڈالیں۔

جہاں تک اس مسئلہ کا تعلق ہے جس پر علماء کا خیال ہے کہ اس میں غرر ہے، یا قمار ہے، یا دوسری شرعی قباحتیں ہیں، میرے خیال میں "تأمین اجتماعی" میں غرر وقمار وغیرہ سے متعلق ایسی کوئی بات نہیں ہے، یہ انشورنس اختیاری ہے جس کا جی چاہے کرائے جس کا جی نہ چاہے نہ کرائے، جزاکم اللہ خیرا۔

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی:

ابھی مولانا عتیق احمد صاحب نے جو بات فرمائی دراصل انہوں نے میرے خیال میں

ایک اشکال پیش یہ ہے کہ ایک طرف تو فقہاء جان بچانے کے لئے شراب کے پینے کی اجازت دیتے ہیں تو دوسری طرف طائر و صرف مباح کہتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اس اشکال کا رفع کرنا کوئی زیادہ مشکل نہیں ہے، اصل میں طائر کا لفظ بہت ساری شکلوں پر حاوی ہے، مثلاً یہ کہ شریعت کی طرف سے احکام دیئے گئے ہیں یہ سب شکلوں پر حاوی نہیں ہیں، خواہ شراب پینے کی اجازت ہو یا مردار کھانے کی اجازت، وہ قرآن مجید کی اس آیت سے ماخوذ ہے: "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ" وہ اس مرحلہ و نقطہ پر ہے کہ مرض کو اس کے بغیر جان بچ ہی نہیں سکتی، چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جان بچانے کا واحد ذریعہ رہ گیا ہو اور اس حرام چیز کے استعمال کے علاوہ اور کوئی جواز نہ رہا ہو، طبیب حاذق نے (مسلم (بعض لوگوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ مسلم طبیب ہو) اس نے اس کی اجازت دے دی ہو تو گویا وہ مرحلہ جواز کا الگ ہے اور حرام چیز کے استعمال کے جواز کا مسئلہ الگ ہے، دونوں چیزیں الگ الگ ہیں، چنانچہ جن حضرات نے اجازت دی ہے، انھوں نے اسی آیت کو مستند بنایا ہے، یعنی "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ" اور یہ کہ "مخمصہ" کے واقعہ کو مستدل بنایا گیا ہے، مخمصہ کے واقعہ میں "اضربوا عن ابوالھا والسابھا" فرمایا گیا تھا، اسے منسوخ کہا گیا ہے یا یہ کہ چونکہ اس کا اکثر حصہ مخمصہ کی آنکھیں چھوڑ دیں گئیں، اور پیا گیا، وہ بالاتفاق منسوخ ہے، تو بعض نے اس کو منسوخ قرار دیا ہے، بعض نے اسے خصوصیات نبوی ﷺ میں سے قرار دیا ہے، جن لوگوں نے مطلقاً ہر طائر میں حرام کے استعمال کے جواز کی اجازت نہیں دی ہے، اور رہا یہ درجہ کہ جس میں آج کل جان کا خطرہ نہ ہو، اس میں یہ ہے کہ مثلاً اس کے چھوڑنے سے کام متاثر ہو جائیں گے، وہ چھوڑنے بخار میں مبتلا رہے گا، کام پر نہیں جا سکے گا، یا نماز میں پڑھنے کا تو غالباً یہ دونوں رہے الگ الگ ہیں، اس لئے ان دونوں میں خلط ملط کرنے سے اشتباہ و اشکال پیدا ہوتا ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

مولانا کی گفتگو سے بہت مفید بات سامنے آئی کہ ایک ہے مطلق علاج و پرہیز کا جائز ہے، یہ مطلق علم کا کام صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بعض ایسے مرض ہوتے ہیں جس میں علاج ضروری ہوتا ہے، تو گویا وہاں لازم ہوا اور علاج واجب ہوا، اس مرحلہ کو یا مقتضا نے واجب قرار دیا ہے، خیر یہ تو یہ علمی محفل ہے، اس طرح کی گفتگو آتی رہے گی، دراصل احکام کے جو مدارج ہیں ایک تو وہ جو ضروریات ہیں، ضروریات خمسہ یا ستہ اس کے تعلق سے جو احکام ہیں، مال کا تحفظ ہے، دین کا تحفظ ہے، جان کا تحفظ ہے، تو ان چیزوں کو غیر معمولی اہمیت ہے شریعت میں اور اس کے بعد جو حاجیات کا درجہ ہوتا ہے، تحسینیات کا درجہ ہوتا ہے، تو جن احکام کا تعلق تحسینیات سے ہے، مثلاً ستر عورت ہے، لباس ہے، یہ چیزیں تحسینیات کے قبیل کی ہیں اور تحسینیات کا اگر کوئی حکم واجبی بھی ہو تو اس میں شریعت گنجائش رکھتی ہے، جب مسئلہ آجائے کا ضروریات کا، تو ہم جب غور کریں ان احکامات پر تو ایک طرف مان لیجئے جو پہلے مثال دی تھی، تصویر کو اگر حرام کہتے ہیں، پھر بھی فلم کے لئے تصویر کھنچوانا اور بعض کارروائی ضروری ہو جاتی ہے اور بعض دفعہ انشورنس بھی ضروری ہو جاتا ہے، جیسے ہوائی سفر کے خاطر ہے انشورنس ضروری ہے اس لحاظ سے آپ دیکھیں تو گویا ان کو صحیح نہیں ہونا چاہئے لیکن دوسری طرف اس بات کو ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جو حاجیات کا حصہ ہے، یہ ہماری ضروریات میں شامل ہے، ضروریات خمسہ میں، تو ضروریات کے تحفظ کے لئے اور اسی کی رعایت میں یہ ان چیزوں کو کرتے ہیں، یا مثلاً علاج کا معاملہ ہے، اگر ڈاکٹر ضرورت سمجھتا ہے کہ اس حصہ کو دیکھے بغیر علاج ممکن نہیں ہے تو اس کو ہم گویا اجازت دیتے ہیں، یہ کوئی جھگڑا کی بات نہیں ہے، ایک نکتہ کی میں نے وضاحت کرنی چاہی ہے، بہر حال آپ حضرات کو اختیار رائے کا پورا حق ہے، ہم آپ سے متفق ہوں یا نہ ہوں۔

یک آواز

میری گذارش یہ ہے کہ یہ حضرات جن کو ہم ذمہ دار سمجھتے ہیں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ہوں، مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب ہوں اور یہ حضرت (مولانا عتیق احمد صاحب) ہوں آپ ہمارے لئے قابل احترام ہیں، اہم سر پر بیٹھے ہیں آپ حضرات کو ایک رائے آتی ہے جواز کی تو بھی کچھ بولیں اور عدم جواز کی آئے تو بھی آپ یہ سمجھانے کی کوشش کریں، آپ کے درجہ کے لئے میں سمجھتا ہوں مناسب نہیں ہے۔

مولانا عتیق احمد صاحب

آپ نے جو بات فرمائی ہے وہ آپ کے اخلاص کی بنیاد پر ہے، اور ویسے ہم سبھی حضرات اس بات کو محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے ذہن میں اگر کوئی بات ہو تو آپ کے سامنے پیش کر دینا بھی ہماری ذمہ داری ہے، اور فیصلہ تو وہی ہوگا جو شرکاء کی رائے ہوگی، کمیٹی بنے گی اس میں جو حضرات ہوں گے، میں نے تو اپنے حساب سے مسئلہ کی وضاحت کرنی چاہی تھی۔

مفتی ظہیر الدین کانپوری:

میں تھوڑی سی توجہ ایک دوسرے موضوع کی طرف دلانا چاہتا ہوں کہ ہم کو اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض اصطلاحات اگر اس کو شرعی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی اصطلاح بدل سکتی ہے، مثال کے طور پر لائف انشورنس تو ٹھیک ہے اس میں قباحت موجود ہے، لیکن میڈیکل انشورنس اس کا نام ہم نے تو انشورنس رکھ دیا ہے، لیکن حقیقی اعتبار سے اگر اس کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقد اجارہ ہے یا ٹھیکہ داری ہے کہ ایک طرف ایک شخص کو یہ کہ اپنی کمپنی سے معاملہ کر رہا ہوتا ہے یا جو بھی کمپنی انشورنس کر رہی ہے کہ آپ ہمارے اتنی اتنی مدت تک علاج کی ذمہ داری لے لیجئے، رہی یہ بات کہ ایک نقطہ مقالہ نگاروں کی

جانب سے اٹھایا گیا ہے کہ یہ امر موہوم ہے، بیماری ابھی ہے ہی نہیں، لیکن یہاں یہ بتایئے کہ ظن غالب کے اعتبار سے کوئی بھی شخص بیماری سے پاک ہے کیا؟ اگر مان لیجئے کہ اس نے سالانہ سال کا بیمہ کروایا ہے جو ریٹائرمنٹ تک کا اس کا جینا ہے، عام طور سے ظن غالب یہ ہے کہ وہ بیمار ضرور ہوتا ہے، مثال کے طور پر آپ کسی وکیل کو ماہانہ طور پر رکھ لیجئے کہ جتنے بھی کیس ہمارے آئیں گے آپ اس کو ڈیل کریں اور ہم آپ کو ماہانہ اتنی تنخواہ دیں گے، اسی طریقے سے اگر پریمیم کے نام سے اس کو ادا کرتے ہیں تو وہ ماہانہ دی جانے والی رقم کو اگر اجرت کا نام دے دیں تو اس میں کوئی پریشانی ہے۔

اسی طریقے سے کسی ڈاکٹر کو آپ ماہانہ اجرت پر رکھ لیں کہ آپ ہمارا علاج معالجہ کیجئے ہم آپ کو ماہانہ ایک ہزار روپیہ دیں گے تو کیا یہ ناجائز ہوگا؟ اس پر بھی اگر تھوڑا سا غور کر لیا جائے تو بہتر ہوگا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

بس ایک بات یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اجارہ میں اجرت بمقابلہ عمل کے ہوتی ہے، اجرت بمقابلہ مال کے نہیں ہوتی ہے، یعنی عقد اجارہ میں ایک طرف سے مالی عوض اور ایک طرف سے عمل پایا جاتا ہے اور یہاں جب کوئی کمپنی آپ کے علاج کا ذمہ لیتی ہے تو اس میں دوائیں بھی داخل ہیں اس میں اور بھی بہت سی چیزیں جو میڈیکل میں استعمال ہوتی ہیں، وہ بھی داخل ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اجرت میں عمل کا متعین ہونا آپ لوگ ضروری قرار دیتے ہیں، یہاں یہ عمل متعین نہیں ہوتا ہے، نہ معلوم کوئی بیماری ہو، کس طرح کی ضرورت پڑے، کس نوعیت کی ضرورت دامن گیر ہو تو اس پہلو سے بھی اگر غور فرمائیں تو مناسب ہوگا۔

مفتی ظہیر الدین:

اجرت کے معاملہ میں کافی حد تک جہالت کو برداشت کیا جاتا ہے ایک حد تک تر

الاخلاق اتنا بھی کافی ہے، لیکن بیع کے اندر تو یقینی طور پر اس کا متعین ہونا ضروری ہوتا ہے، رہی بات عمل کے اعتبار سے علاج کرنا تو یہ عمل کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جیسے کوئی مستری ہے۔ آپ نے سائیکل دی اس نے پنچر بنایا اور پوری مرمت کی اور مال بھی کچھ لگایا تو اگر دن لیجئے کہ کوئی کہتا ہے کوئی ٹھیکہ دار نے کہا کہ ہم آپ کی سائیکل کا پنچر بنوا دیں گے، آپ نے اپنی سائیکل دے دی، اس نے اسے بنوایا اور اس کی مرمت کی مظاہر ہے اس میں محنت بھی لگی اور سامان بھی تو اس میں جو اس نے ٹیوب وغیرہ لگایا ہے، یہ کیا ہے، یہ مال نہیں ہے؟۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

اس لئے فقہاء نے زکاۃ کے مسئلہ میں فرق کیا ہے، اگر اجیر کو اس عمل میں کوئی مال بھی استعمال کرنا پڑتا ہو جیسے رنگ ریز رنگ کا استعمال کرتا ہو تو اس مال میں زکوۃ واجب ہوگی، یعنی یہ جو اجیر ہونے کے، اس معاملہ میں اس کو مال تجارت کی حیثیت سے قبول کیا گیا ہے۔

مولانا ارشد فاروقی:

میڈیکل انشورنس کے سلسلے میں جو تفصیلات سامنے آئی ہیں تو اس میں اصولی طور سے دو باتیں سامنے آتی ہیں: اول یہ کہ صحت بیمہ کے جو اجزائے ترکیبی ہیں اس میں غرر، ربا، قمار ہیں، اس لئے اس کو حرام ہونا چاہئے اور حرام ہے، پھر دوسری بات یہ ہے کہ چونکہ ضرورت کے تحت بہت سی چیزیں جائز قرار دی جاتی ہیں تو اس میں ضرورت کی تطبیق یہ ایک اہم مسئلہ ہے، اس میں خاص طور سے ہندوستان کو سامنے رکھا جائے تو وہ کمپنیاں، وہ بیوروکریسیاں، وہ مراکز جہاں انشورنس لازمی ہے کہ اس میں بغیر اس کے داخلہ نہیں ہو سکتا تو وہاں ضرورت کی بنیاد پر جواز کا فتویٰ دیا جانا چاہئے، پھر وہ ممالک جہاں جانے کے لئے یا وہاں قیام پذیر ہونے کے لئے یہ بیمہ کرانا ضروری ہے، وہاں بھی اس کی اجازت ہونی چاہئے۔ اب ایک مسئلہ اٹھتا ہے کہ [illegible]

بیمار پڑ جاتا ہے دوسرے ملک میں جہاں اس نے انشورنس کرایا ہے تو وہ رقم جو اس سے علاج سے خرچ ہوتی ہے، اس کا استعمال جائز ہے یا نہیں، بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس کا استعمال اضطراری صورت میں جائز ہے، تو ہمارے سامنے جو نظر نے تجویز کیا ہے۔ U.A.E. کا رویہ اس طرح سعودی عرب کا تو ہمارے ملک سے جو مزدور طبقہ ہے کوئی یا دوسرے طبقے کے لوگ جاتے ہیں، وہ اس حال میں ہوتے ہیں کہ انشورنس قرار ان کے لئے لازمی ہے، لیکن اگر وہ بیمار پڑے اور ان کا علاج ہوا تو یہ رقم خرچ ہوئی اور اس کو ادا کرنا یا اس کو واپس کرنا اس کے لئے ناممکن ہوتا ہے، اس لئے اس زائد رقم کو اضطراری وجہ سے جائز سمجھنا مناسب ہوگا۔

پھر ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب بھی کوئی نئی چیز ہمارے سامنے آتی ہے، اس طرح کی تو اس کو حرام کہہ دینا ہمارے لئے تو بہت آسان ہے، ہم حرام کہہ دیتے ہیں، لیکن اس کا بدل یا نعم البدل جو بہت وسیع پیمانہ پر ہے، عملی طور پر پیش کرنا ہمارے کام اور ہماری قیادت کے لئے ذرا مشکل مسئلہ ہے اس واسطے ہمیں یہ بھی پیش کرنا ہوگا۔

مولانا مشتاق احمد باقوی:

میڈیکل انشورنس کے تعلق سے بات تقریباً آئی، میں کہنا یہ چاہ رہا تھا کہ بیماری یہاں کئی قسم کی ہیں۔ ایک بیماری وہ ہے جس میں عام طور پر متوسط آدمی اپنے آپ کو برداشت کر لیتا ہے، بعض بیماریاں ایسی ہیں کہ وہ خرچہ برداشت نہیں کر سکتا، مثال کے طور پر دل کی بیماری ہے اس میں لاکھوں روپے خرچ ہو جاتے ہیں، اگر کوئی متعین بیماری کے لئے، اگر کوئی متوسط آدمی انشورنس کرائے تو اس کے لئے کیا صورت اور کیا شکل اختیار کیا جا سکتا ہے، اس پر بھی غور کریں، اس لئے کہ عام طور پر متوسط آدمی دل کی بیماری کے علاج کرانے کے لئے بہت پریشان ہو جاتا ہے اور بعض اپنے گھر وغیرہ بھی وقف کر دیتا ہے، بعد اس پر بھی غور کیا جائے۔

مولانا عبدالقیوم:

یہ بات تو ٹھیک ہے کہ انشورنس کمپنیاں جتنی بھی ہیں ان کا اپنا کاروبار سود، میسر اور غرر سے مرکب ہے اور اصولاً بھی قسم کے انشورنس جو ہیں، جیسا کہ رائے دی گئی کہ ناجائز اور حرام ہی ہونا چاہئے، مجھے یہ بات عرض کرنی ہے وہ یہ کہ ہمارے اپنے ملک میں اسلامی اور جائز انشورنس کی کوئی صورت ہمارے پاس نہیں ہے، وہ نا کہ باہمی تعاون والی تکافل کی جو شکل ہے کوآپریٹیو انشورنس کی، اسلام میں اس کی شکل موجود ہے۔ اگر ہم اس بارے میں غور کریں کہ یہ جو کمپنیاں ہیں اس میں شریک ہونے والا اور انشورنس کرانے والا ہر فرد یہ سمجھے کہ میں اپنا پیسہ کمپنی کو بطور وقف اور تعاون دے رہا ہوں، بایں طور کہ میں اور اس کمپنی میں شریک ہونے والے تمام افراد اس سے فائدہ اٹھائیں گے، اگر میں بیمار ہوا تو میں بھی اپنی ضرورت کے بقدر فائدہ اٹھاؤں گا اور اس میں باقی جو لوگ ہیں وہ بھی فائدہ اٹھائیں گے، سال پورا ہو گیا، میں اپنی رقم کے استحقاق سے نکل گیا۔

ایک آدمی:

اس سلسلہ میں فقہی جو جزئیہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنے کھلیان میں بیل لگا کر بالیوں سے گیہوں نکلوایا اور بیلوں نے اس پر چلتے ہوئے پیشاب بھی کیا، پاخانہ بھی کیا، تو فقہی جزئیہ موجود ہے کہ اس میں سے تھوڑا سا حصہ کسی کو صدقہ کر دیا جائے یا جو مزدور ہے اس کو دیدیا جائے اور باقی اناج کے بارے میں سمجھا جائے کہ جو میرے گھر آیا وہ تمام پاک ہے اور پاک اس کے گھر سے چلا گیا۔ تو کمپنی میں جو پریمیم جمع ہوتا ہے اس کی اصل رقم بھی ہوتی ہے اس کا سود بھی ہوتا ہے، کمپنی کے اخراجات بھی ہوتے ہیں تو مسلمان یہ سمجھے کہ میرے حصے میں جو کچھ آئے گا وہ خود پریمیم کا حصہ ہے اور کمپنی کے اخراجات اور کلیم میں یا دوسرے لوگ جو علاج کے اخراجات لیں گے مسلمان کے علاوہ دوسروں کی رقم سے اپنے اخراجات وصول کر رہے ہیں۔

دوسرے یہ کہ آپ شیئرز کے کاروبار کو جائز سمجھتے ہیں، حضرت مولانا مفتی تقی صاحب عثمانی دامت برکاتہم نے یہ بات لکھی ہے کہ شیئرز کی خرید و فروخت چار شرطوں کے ساتھ جائز ہے، انہیں ایک شرط یہ ہے کہ کمپنی کے حصص کو خرید و فروخت کرنے والا آدمی سال میں ایک مرتبہ ان کی میٹنگ ہوتی ہے وہ کم سے کم اپنی طرف سے درج کروائے کہ ہم سودی کاروبار و فروخت نہیں دینا چاہتے، اور آپ جائز کاروبار کرنے کے باوجود جتنا حصہ سودی لین دین کرتے ہیں اس کو بند کیجئے، شرعاً یہ جائز نہیں ہے تو ہم ان کمپنیوں کو جب بھی آدمی پیسہ لے جب اسلامی صورت کے اعتبار سے انہیں یہ لکھے کہ آپ جو کچھ سودی لین دین کرتے ہیں اسلام میں یہ جائز نہیں ہے اور اس کو بند کر کے سرمایہ کاری کیا جائے۔ میری گذارش یہی ہے کہ وہ جو سودا ہے وہ شیئرز میں اس کے جواز کی جو بنیاد بنائی گئی ہے یہاں بھی اس کی بنیاد بنائی جائے۔ اور جو ضرورت کا تعلق ہے بایں معنی کہ کوئی آدمی جب بیمار ہو جاتا ہے اور بالخصوص پانچ سات آٹھ دس امراض ایسے مہلک ہیں کہ ان کا علاج اچھے خاصے مالدار آدمی کے لئے بھی ممکن نہیں ہے یہ بہت مشکل ہے کہ اپنی رقم سے وہ علاج کرائے۔ اگر کرائے گا تو دیوالیہ ہو جائے گا۔ چہ جائیکہ کوئی غریب آدمی ہیپاٹائٹس، کینسر میں، دل کی بیماری میں یا گردے کی بیماری میں مبتلا ہو جاتے ہیں، ان کے لئے تو جان کا مسئلہ ہوتا ہے، اس لئے اس پہلو پر غور کیا جانا ضروری ہے۔

مولانا ولی اللہ رشادی:

میرے عرض کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان الحمد للہ بہت سے رفاہی ادارے قائم کر رہے ہیں اور کئے ہوئے ہیں اسی خدمت ہو رہی ہے جو جدا اور آئندہ بھی ہونے کی امید ہے انشاء اللہ، اس لئے حرام کو حلال بنانے کی فکر کرنے کی ضرورت نہیں جو حضرات یہ کہتے ہیں۔ من نفس عن مومن قربۃ من قرب الدنیا۔ یہ سب مواضع ہیں جو کچھ پیسہ اپنا سودی پیسہ لینے کے لئے ہرگز نہیں ہے استدلال جو ہے بالکل ناحق ہے، وہ ترغیب ہے جتنا لوگوں کے لئے ان کی

تکلیف دہ ہو رہنے سے بے تاثر ہو جاتا ہے اور ہمارے فریضے سے اس سے تجاوز ہو جیسے سے زیادہ
پیسہ سوائی کا ذمہ دار معاوضہ لینے کی غرض سے اس میں بھی معاوضہ کی ترغیب نہیں۔

مولانا محی الدین غازی:

صورت مسئلہ میں کافی فرق ہو چکا ہے اب سرکاری اور غیر سرکاری کی تفصیل بھی جیسے
کہ یہ بات آئی کہ ختم ہو چکی ہے اور ہو رہی ہے۔ دوسری طرف پر ہم بھی بڑھنے والے ہیں اس
سے علاوہ یہ بات تھی کہ مولانا عتیق صاحب نے بہت اچھی بات ہندوستان میں یہ علاج واقعی
بہت مہنگا ہے اس پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے۔ میرا خیال تو یہ ہے کہ جہاں انشاء اللہ ہم
نے ترقی یافتہ ممالک میں تو وہاں پر صرف ایلوپیتھک طریقہ علاج ہونے کی وجہ سے علاج
مہنگا ہے۔ ہندوستان میں ایک تو متبادل طریقہ علاج موجود ہے۔ رائج ہے جو بہت سستے ہیں
(۱) نمبر (۲) یہاں پر طبی اداروں میں میڈیکیشن کا کام بھی رہتا ہے جس کی وجہ سے بڑی حد تک
غریبوں کو بہت فائدہ ہے جو لوگ اس سے فائدہ اٹھا چکے ہیں۔ تو ان ساری چیزوں کو دیکھتے ہوئے
ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستان کے لئے یہ ابھی ضرورت کا مسئلہ نہیں بنا۔ بعض مخصوص امراض
ہیں جن میں ضرورت پڑتی ہے بہت زیادہ قرض کی وہ بہت ہی مخصوص ہے۔ اس میں ابھی اس
علاج کی پوزیشن نہیں ہے۔ ایک اور نمبر ۲ یہ کہ زیادہ دوسروں کی ضرورت اس وقت سے پڑنے لگی
ہے جب سے یہ ایلوپیتھک طریقہ علاج نے یہ جو رجحان دیا ہے مرتے ہوئے آدمی کے بھی طبعی
موت دلانے کی تمنا اور کوشش کی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں بہت زیادہ پیسے خرچ ہوتے
ہیں غریب آدمی اس وجہ قلیل میں رہ جاتا ہے تو ان چیزوں سے ظاہر ہے ایک مسئلہ
بنا ہوا ہے ظاہر ہے ابھی ہم اس مقام تک نہیں آئے ہیں اس لئے ہمیں پہنچنا چاہئے۔

مفتی زاہد صاحب علی گڑھ:

میرا عرض کرنا یہ ہے کہ جو میں نے تجاویز میں یہ بات عرض کی تھی کہ اس میں لفظ

انشورنس تو نہیں تھا M.A.S میڈیکل انشورنس کی اس کے بارے میں اگرچہ تحقیق کی گئی ہے
سرکاری وغیر سرکاری ختم کرنے کی لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس سلسلہ میں جو سرکار میں ہے تو پوشیدہ
زمین و آسمان کا فرق ہے کہ جو اس کو واپس ملتا ہے، اس کے اس کے جو ازالی حرف قابل دینے کی
ضرورت بظاہر محسوس ہوتی ہے، اس کے علاوہ ایک اہم بات اور بھی ہے کہ چونکہ ہم حکومت آج
کل اپنے ورفاہی حکومت بنانا چاہتی ہے، اور ہمارے یہاں کانسٹی ٹیوشن آف انڈیا نے اندر
صحت اور تعلیم و بنیادی اور اہم لسٹ میں رکھا گیا ہے، اس میں قیمتوں کی ذمہ داری بھی کی ہے۔
حکومت مرکزی، صوبائی حکومت، اور اسی طرح سے وہ فرد کی بھی ذمہ داری ہے کہ وہ بھی اس میں
حصہ لے تو یہ گویا اہم مسئلہ ہے ولی اتنا سرسری نہیں، اس لئے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، آخر اس
اتنے خطرناک امراض ہیں کہ یقینی طور پر بڑے صاحب حیثیت لوگ بھی اس میں کچھ نہیں
کر سکتے، ایک بات یہ ہے کہ حضرت مولانا نے جو وضاحت فرمائی تھی وہ میں سمجھتا ہوں اس کی
مزید وضاحت ہو جائے، اس میں ذرا اغلاط بھی اور التباس پیدا ہو گیا ہے، آپ نے حضرت مولانا
شیر علی صاحب کی بات پر جو ارشاد فرمایا کہ ایجاب و قبول اگرچہ بظاہر صحیح نہ ہو لیکن اگر وہ ہو جاتا
ہے تو تسلیم کیا جائے گا میرا اس سلسلہ میں عرض کرنا یہ ہے کہ ہمارے حنفیہ کے یہاں اس کی شکل
میں بیع منعقد نہیں مانی جاتی ہے، لیکن طلاق وحق و منعقد مانا جاتا ہے، غالباً یہ بات مقتضی ہی
ہوگی، اس لئے یہ بات عرض کی۔

مفتی عبدالرشید:

سب سے پہلی بات تو یہ کہ یہاں کوشش یہ ہونی چاہئے کہ کوئی شخص کسی پر ایسا طنز یا ایسا
انداز اختیار نہ کرے کہ کسی کی توہین معلوم ہو، ہر شخص اخلاص کے ساتھ بیٹھا ہوا ہے، اس سے
یہ کہا جائے۔ دوسری چیز یہ کہ جس حضرت نے یہ تجویز دی ہے کہ حرام چیزوں سے علاج بھی واقع
ہونے کے وقت ہے اور اپنی دلیلوں و پیش یہ ہے، مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی نے

جو اس پر فرق بیان کیا ہے کہ ایک ہے متوقعہ بیماری اور ایک ہے کہ مثلاً قرآن وحدیث میں اس کی اجازت دی گئی ہے، یہ وہ بیماری ہے جو واقع پذیر ہو چکی ہو، اور جن کا احتمال ہے، ان میں کوئی بحث نہیں ہے۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں کہ جن حضرات نے یہاں پر دلیل پیش کی ہے وہ تشبیہ من کل الوجوہ نہیں ہے، بلکہ تشبیہ صرف اس سلسلے میں ہے کہ شریعت نے لچک دی ہے یا نہیں؟ میں ان حضرات سے پوچھنا چاہتا ہوں کہ جنہوں نے دانت کے ٹوٹنے پر سونے کے دانت لگانے کی اجازت دی ہے، فقہاء نے بتایا ایک دانت ٹوٹنے سے کوئی قباحت ہوتی ہے وہ کھانا نہیں کھا سکتا، یا اس کے حسن میں کمی آجاتی ہے، آخر کس وجہ سے شریعت نے اور ہمارے فقہاء نے سونے کے دانت لگانے کی اجازت دی ہے یہ لچک نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ یہاں پر کوئی ضرورت بھی نہیں ظاہر بات ہے کہ یہ لچک ہی ہے اور یہ تشبیہ بھی صرف لچک کی بنیاد پر دی گئی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جان کے بیمہ اور صحت کے بیمہ میں فرق ہے۔ جان کا بیمہ جو لوگ کراتے ہیں وہ لالچ ہوتی ہے کہ ہمیں زیادہ رقم شاید مل جائے، لیکن آپ بتائیں کہ جب تک آدمی اپنے اندر یہ محسوس نہیں کرتا کہ میں کسی بیماری میں مبتلا ہوں اس وقت تک وہ بیمہ کراتا ہی نہیں، کسی کو بیمہ نہیں کاٹ رہا ہے کہ صحت کا بیمہ کرائے گا، جب وہ محسوس کرتا ہے کہ شاید کوئی بیماری مجھے متوقع ہے تب ہی وہ اس سلسلے میں بیمہ کرائے گا، لہٰذا مقصد پر بھی نظر رہنی چاہئے کہ جان کا بیمہ اور صحت کے بیمہ میں ذرا سا فرق ہے۔

مفتی شبیر علی گجراتی:

یہ جو اور انشورنس کے قائم کئے گئے ہیں اس کا مطلب یہی ہے کہ مخلوق خدا کو فائدہ پہنچے، لیکن اس پر غور کرنے کی بات ہے کہ ضرورتمند تو غریب ہوتے ہیں اب وہ بیچارے کہیں دیہات میں دور رہتے ہیں غریب ہیں وہ یہاں نہیں آسکتے، اسپتال نہیں جاسکتے، اسپتال پہنچنے کا بہت خرچہ ہے تو وہ بیچارے محروم ہی رہتے ہیں، اور دوسری بات یہ ہے کہ جو بڑے بڑے ادارے

[illegible]

دوسری بات یہ فرمائی کہ [illegible] حضرات نے کام کیا ہے لیکن اس پر بہت کم کام ہوا ہے کہ جو دوسری بیماریاں نہیں ہیں اس میں [illegible] چاہئے کہ اس کو کچھ فائدہ ملے۔

ڈاکٹر شیخ عبدالمجید سوسوہ:

حضرات علماء اور ہمارے دینی بھائیو!

حقیقت یہ ہے کہ آپ حضرات کی تقریریں [illegible] اور جنہیں سے ہم نے استفادہ کیا ہے اور آپ کی تقریریں ہیں ان میں اور ہمارے سامنے میں صرف اتنا فرق ہے کہ آپ نے انہیں باتوں کو اردو زبان میں فرمایا ہے اور میں عربی میں آپ کے سامنے [illegible]۔

آج کا موضوع ہے "میڈیکل انشورنس" یہ یقیناً [illegible] مسئلہ ہے اور مغرب کی تاجرانہ اقتصادی اور معاشی فکر کی دین ہے [illegible] اس نے انسان کی معاشی [illegible] میں سے [illegible] اور بدقسمتی سے آج مسلمان بھی اس میں مبتلا ہو گئے ہیں اب ہمارے سامنے دو باتیں ہیں یا تو ہم اس کا [illegible] اور اس میں سے [illegible] کا [illegible] اور اس سے [illegible] تجارتی اسلامی انشورنس کا نظام اپنی امت کے سامنے پیش کریں [illegible] اسے ضرورت و اضطرار کا درجہ دے اس کے سامنے اختیار کا [illegible] اور اس کو اختیار کریں۔

جہاں تک "میڈیکل انشورنس" کا تعلق ہے تو یہ بات ہم بھی مان جاتے ہیں کہ [illegible] یہ میڈیکل انشورنس [illegible] اصل [illegible] انشورنس ہی کی ایک شاخ ہے اور انشورنس جیسا کہ آپ حضرات علماء ہیں جانتے ہیں کہ اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں: تجارتی انشورنس اور تعاونی انشورنس۔

تجارتی انشورنس کے بارے میں آپ لوگ جانتے ہیں اور آپ حضرات نے غور و تفکر فرمائی اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ چونکہ اس انشورنس میں ربا، غرر اور قمار جیسی حرام چیزیں پائی جاتی ہیں اس لئے یہ ممنوع ہے۔

اور "تعاونی بیمہ" ان چیزوں سے خالی اور پاک ہے۔ کیونکہ تعاونی بیمہ کا مقصد دراصل عوام کو ان مصائب سے نجات دلانا ہے جن سے وہ اس وقت معاشی طور پر دوچار ہیں اور اس وقت کی میڈیکل انشورنس کی کمپنیوں کی کارکردگی اور ضرورت، بیماری اور دکھوں کو محض دولت پہنچانے کا نام دے کر ان سے پیسے وصول اور ان پیسوں کو سودی کاروبار میں لگا کر کثیر سودی رقم حاصل کرتی ہیں اس لئے:

اب ہمارے پاس صرف اور صرف تعاون بیمہ کی شکل متبادل کے طور پر بچتی ہے جس میں لوگ تعاونی اور تکافلی جذبہ سے اپنے پیسہ جمع کریں گے، اور جب ان میں سے کسی کے ساتھ کوئی حادثہ پیش آئے گا (خدانہ کرے) تو ان کو حادثہ کے مقدار پیسہ دیا جائے گا، اس طرح اس کے نقصان کی تلافی ہو جایا کرے گی، اور ہر شخص کے لئے تعاون اور تکافل کا دروازہ کھلا رہے گا، اور اگر کسی کو کوئی حادثہ پیش نہیں آیا تو جمع کی ہوئی رقم اس کی طرف سے تعاون سمجھا جائے گا، تو یہ تعاونی بیمہ کی جو شکل ہے یہ متبادل اور آئیڈیل بن سکتی ہے۔

اور میڈیکل انشورنس کے بارے میں منتہی بات یہ ہے کہ شرعاً جائز نہیں ہے، سوائے اس کے کہ ضرورت شدیدہ واقع ہو جائے، اب اس حالت شدیدہ کے کئی پہلو ہیں:

۱- اگر ہمیں کسی معاملہ میں ضرورت شدیدہ واقع ہو جائے تو اس کے لئے شریعت میں حل موجود ہے، اب ضرورت یا تو اجباری اور اضطراری ہوگی، مثلاً حکومت نے قانون بنایا کہ آپ کو انشورنس کرانا ہے، ظاہر ہے کہ یہ اجباری ہے، یا انسان خود ایسے حالات سے دوچار ہو جائے کہ بغیر انشورنس کے کوئی چارہ کار نہ ہو تو ایسی صورت میں قاعدہ شرعیہ: "الضرورۃ

نقدر بقدرها" کی روشنی میں اس حد تک اس کی اجازت ہوگی۔

۲- یہ ہے کہ تجارتی بیمہ کو بدرجہ مجبوری اور ضرورت کی بنیاد پر جائز قرار دینے میں کسی قسم کی سہل پسندی نہیں ہونی چاہئے کہ مجبوری کا نام دے کر اسی پر تکیہ کئے رہیں اور نہ ہی عوام کو اتنی تنگی اور سختی میں مبتلا کردیں، بلکہ عوام کو اس بات کے لئے آمادہ کرتے رہیں کہ وہ تعاونی انشورنس کی طرف راغب ہوں اور متبادل کے طور پر اسلامی انشورنس کا نظام اور نمونہ بھی پیش کرنے کی جد وجہد جاری رکھیں، اگرچہ اس میں کچھ وقت ہی کیوں نہ لگ جائے۔

جس طرح امت کو ربا اور حرام سے بچانے کے لئے اللہ کی توفیق سے اسلامی بینکنگ کے نظام کو بروئے کار لانے کی کوشش کی گئی اور آج اسلام کا مالیاتی نظام اسلامی بینکنگ کی شکل میں الحمدللہ موجود ہے، اسی طرح میں یہ کہتا ہوں کہ انشورنس کے سلسلہ میں بھی ضرورت کے نام پر اس قدر تساہل نہ برتی جائے اور اسلامی انشورنس کا نظام متبادل کی صورت میں پیش کرنے میں کوتاہی نہ کی جائے کہ لوگ موجودہ انشورنس میں ملوث ہوکر حرام چیزوں کے عادی ہوجائیں، بلکہ ہر حال میں متبادل سسٹم لانے کی کوشش کی جائے۔

ساتھ ہی اس مسئلہ کی طرف بھی آپ کی توجہ مبذول کراتا چلوں کہ بہت سے لوگ "تعاونی انشورنس" کو بھی جنرل انشورنس کے تناظر میں دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ جنرل انشورنس محض ایک امکانی اور احتمالی چیز ہے اور تعاونی انشورنس قطعی محتمل اور امکانی چیز نہیں ہے، اور میڈیکل انشورنس میں بھی کوئی احتمالی چیز نہیں ہے، بلکہ یہ ایک وقوع پذیر چیز ہے اور بہت سے لوگ بیمار پڑتے ہیں اور بیمار ہونا انسانی فطرت یہ کوئی امکانی چیز نہیں ہے، اور بسا اوقات لوگ دوسرے ادیان و مذاہب کے لوگوں کی دیکھا دیکھی ان امراض کو قمار، سود اور غرر پر مشتمل تجارتی بیمہ جیسی حرام چیزوں کو برتنے کے لئے گنجائش کا ذریعہ تصور کرنے لگتے ہیں، یہ انسانی فطرت ہے، اس میں علماء کے لئے دانشمندی کی ضرورت ہے۔

اس لئے محض ضرورت کا نام لے کر بلی الاطلاقی حرام کے دروازے کو کھولا جائے، بلکہ اس بات کا گہرائی کے ساتھ تجزیہ کیا جائے کہ جب تک وہ اس حد کو نہ پہنچیں جس میں حرام چیز مباح ہو جاتی ہے تب تک محض ضرورت کے نام پر اس کی اجازت نہ دی جائے جس کی حرمت کتاب وسنت سے واضح ہے۔ یہ شریعت کے مسلمات میں سے ہے اور واضح ہے۔ یہاں علماء اور فقہاء شریف فرما ہیں اس بات کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ حرج اور تنگی کی کیا حد ہے، غور کریں اور دیکھیں تاکہ کسی حرکی واضح حرمت کا حل تلاش کر سکیں۔

میں آخر میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ تمام مسلمانوں کو مید یکل انشورنس اور انشورنس سسٹم کے اسلامی متبادل نظام کا حل اور نمونہ ایجاد کرنے اور پیش کرنے میں ہمیں توفیق دے اور ہماری مدد فرمائے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

یہ آخری نشست تھی اس میں مولانا عبید اللہ صاحب، کمیٹی کا اعلان فرمائیں گے، ایک بات وضاحت کے طور پر عرض کرتا ہوں کہ ایک مسئلہ جو بار بار اٹھ رہا ہے علاج کے لئے محرمات کے استعمال کا، اس پر تو میں اظہار رائے کرنا نہیں چاہتا لیکن جو اکیڈمی کا سیمینار ہوا تھا میڈیکل مسائل پر علی گڑھ میں، اس میں یہ بحث تفصیل سے آچکی ہے کہ کن حالات میں علاج کے لئے ممنوعات کا استعمال کرنا شرعاً درست ہوگا۔ اور میں نے جو بات کہی تھی ضرورت واقعہ اور ضرورت تحسینی کی، اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ خاص علاج کے بارے میں یہ بات عرض کر رہا ہوں، میں نے فقہاء کا جو قاعدہ ہے "الضرورات تبیح المحظورات" جو اس سے کس درجے کی ضرورت مراد ہے، اس بارے میں عرض کر رہا تھا، اور وہ جو ہونے کے ذات والی بات ہے وہ ایک مسئلہ ہے جو آپ قواعد کی کتابوں میں پڑھتے ہیں کہ حاجت کو بھی کبھی کبھی ضرورت کے درجے میں لے لیا جاتا ہے، اور "الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة" اس قاعدہ کے تحت اس علم نے کس داخل

فرمایا ہے، بہر حال ایک بات اصولی طور پر ہم تمام رفقاء کی طرف سے ہے حضرت مولانا عبید اللہ صاحب، حضرت مولانا عتیق صاحب، ہمارے مولانا صدر محترم صاحب کی طرف سے کہ اکیڈمی کی ایک روایت یہ رہی ہے کہ ہم کھلے دل سے مناقشہ کرتے ہیں، رائے پر نقد بھی ہوتا ہے، رائے پر تنقید بھی ہوتی ہے، لیکن اس میں کوئی بے احترامی کا یا "تنابذوا بالألقاب" کا یا تمسخر کا پہلو نہیں ہوتا، اور اس وقت بھی جو مجلس رہی ہے اس میں بھی میں سمجھتا ہوں کہ ایسا کوئی پہلو نہیں رہا، اگر ایسی کوئی بات ہمارے دوستوں اور ہم لوگوں میں سے کسی کی طرف سے آئی ہو تو ہم بہت معذرت خواہ ہیں آپ سے، ہمیں امید ہے کہ ہم لوگ ایسے ہی جو ہمارے سلف کی روایت ہے تحمل اختلاف رائے کو برداشت کرنے کی اس روایت کو قائم رکھتے ہوئے گفتگو کریں گے۔

جو بحث آپ حضرات کے سامنے آئی ہے اس کے لحاظ سے کئی پہلو ہیں، اس میں اجباری انشورنس، اختیاری انشورنس، اگر کوئی شخص کسی مرض میں مبتلا ہو چکا ہے تو اس کے لئے انشورنس اور ابھی نہیں ہوا ہے، مستقبل میں احتمال ہے، اس کے لئے انشورنس، ان تمام پہلوؤں کو سامنے رکھ کر غور کیا جائے گا، ایک بات آپ حضرات کی اطلاع کے لئے عرض ہے کہ ہندوستان میں بھی جو ہاج کمپنی ہے، جو انشورنس کے میدان میں اتر رہی ہے وہ اسلامی اصولوں پر مسلمانوں کے لئے انشورنس کا شعبہ قائم کرنے پر آمادہ ہے، اس سلسلہ میں ہمارے پاس بھی ایک آدمی کا مراسلہ آیا تھا اور خود آپ کے بنگلور میں مولانا شعیب اللہ مفتاحی صاحب انہوں نے ان سے کافی ربط رکھا اور پھر ساؤتھ افریقہ سے اور پڑوسی ملک سے جو اسلامی متبادل ہے اس کی ضرورت کی طرف اشارہ کیا ہے، حضرت مفتی شفیع صاحبؒ نے بھی "جواہر الفقہ" میں تکافل کی اور وقف کی صورت ہو تو اس کی روشنی میں جو ماڈل ہے وہ ان کو بتا کر دیا گیا ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ اسلامی بنیادوں پر ہم انشورنس کی کمپنی کو چلائیں اور اس کے سرمایہ کو بزنس اور تجارت میں لگائیں، حلال طریقہ پر اس سے نفع حاصل کریں، تاکہ زیادہ سے زیادہ مسلمان اس کی اس اسکیم

میں شریک ہو سکے۔ اللہ کرے کہ یہ صورت پیدا ہو جائے تو انشاء اللہ ایک اسلامی قبائل بھی ہمارے اس ملک میں فراہم ہو جائے گا۔ بہر حال ہماری ذمہ داری ہو گی یہ ہو کہ ہمارے بہت سے دوستوں نے کہا اس پہلو کو بھی ہمیں پیش نظر رکھنا چاہئے کہ اس کا عملی قیود کن وجوہات پر ہے۔ مفتی شفیع کا، مولانا تقی عثمانی صاحب کا اور بعض دوسرے علماء میں جہاں تفاصیل کے ساتھ اس کو قائم کیا گیا ہے، اس کا عملی اور عملی صورت موجود ہے تو اس کو سامنے رکھتے ہوئے ہم لوگ اس بارے میں بھی کوئی بات پیش کر سکیں تو اس سے لوگ محسوس یہ کریں گے کہ ایسا نہیں ہے کہ ہماری مشکلات کا حل شریعت میں موجود نہیں ہے، اگر آپ لوگ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ جائز ہے تو شریعت میں اس کا جائز قبائل بھی موجود ہے۔ اس سے انشاء اللہ شریعت کی محبت ان کے اندر پیدا ہوگی اور وہ محسوس کریں گے کہ یہ شریعت ہمارے لئے بوجھ نہیں ہے۔

☆☆☆